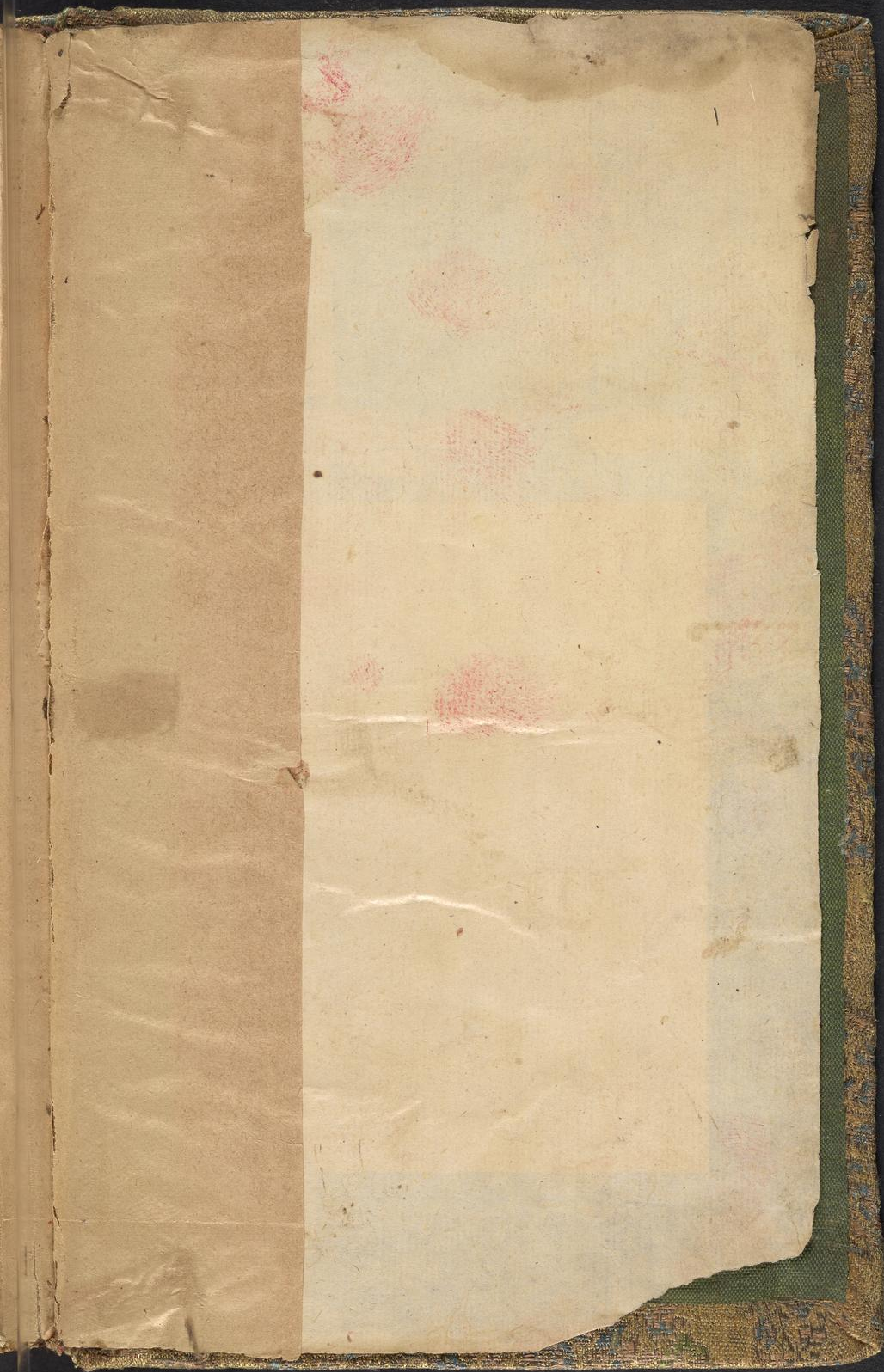
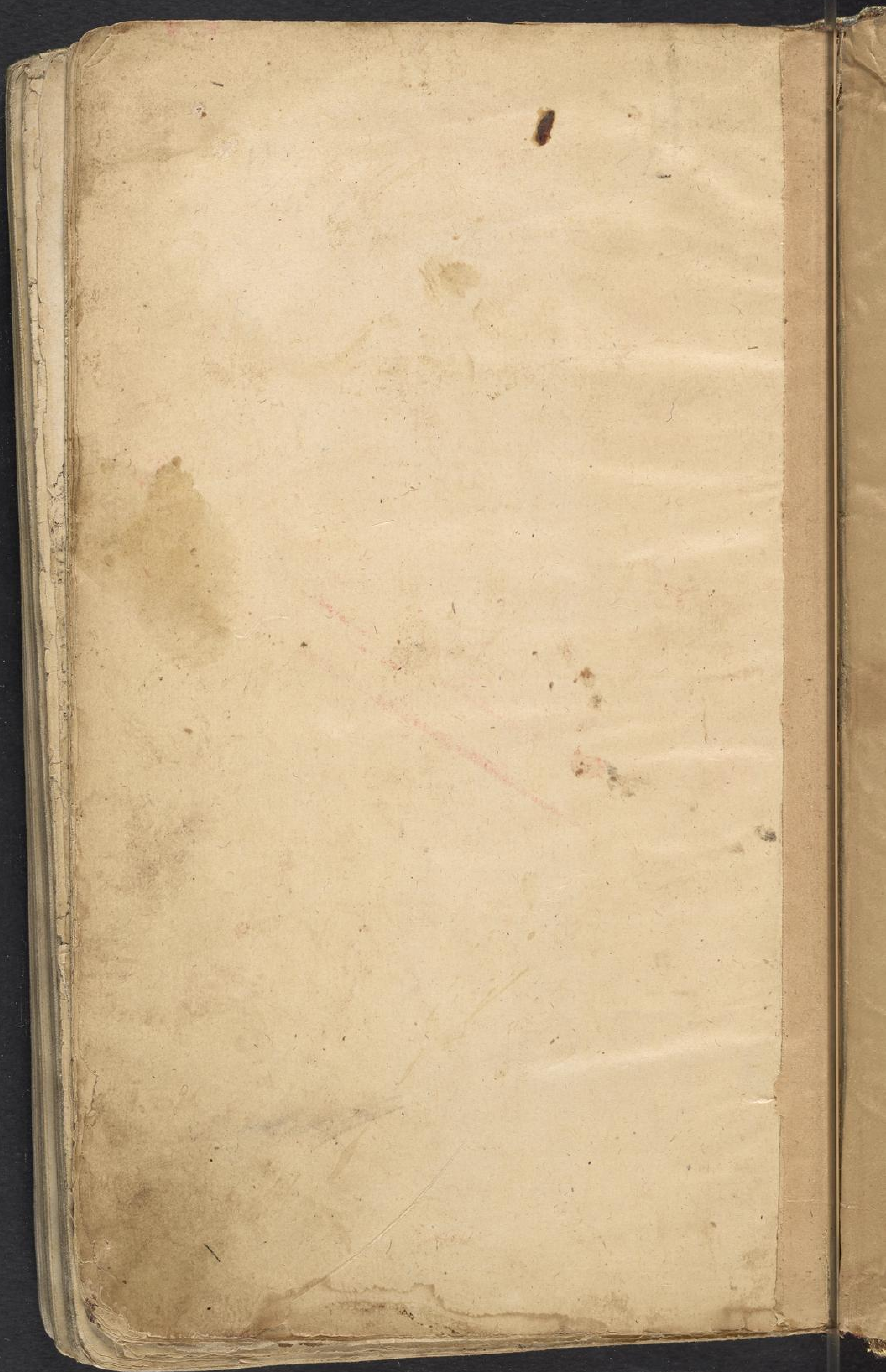
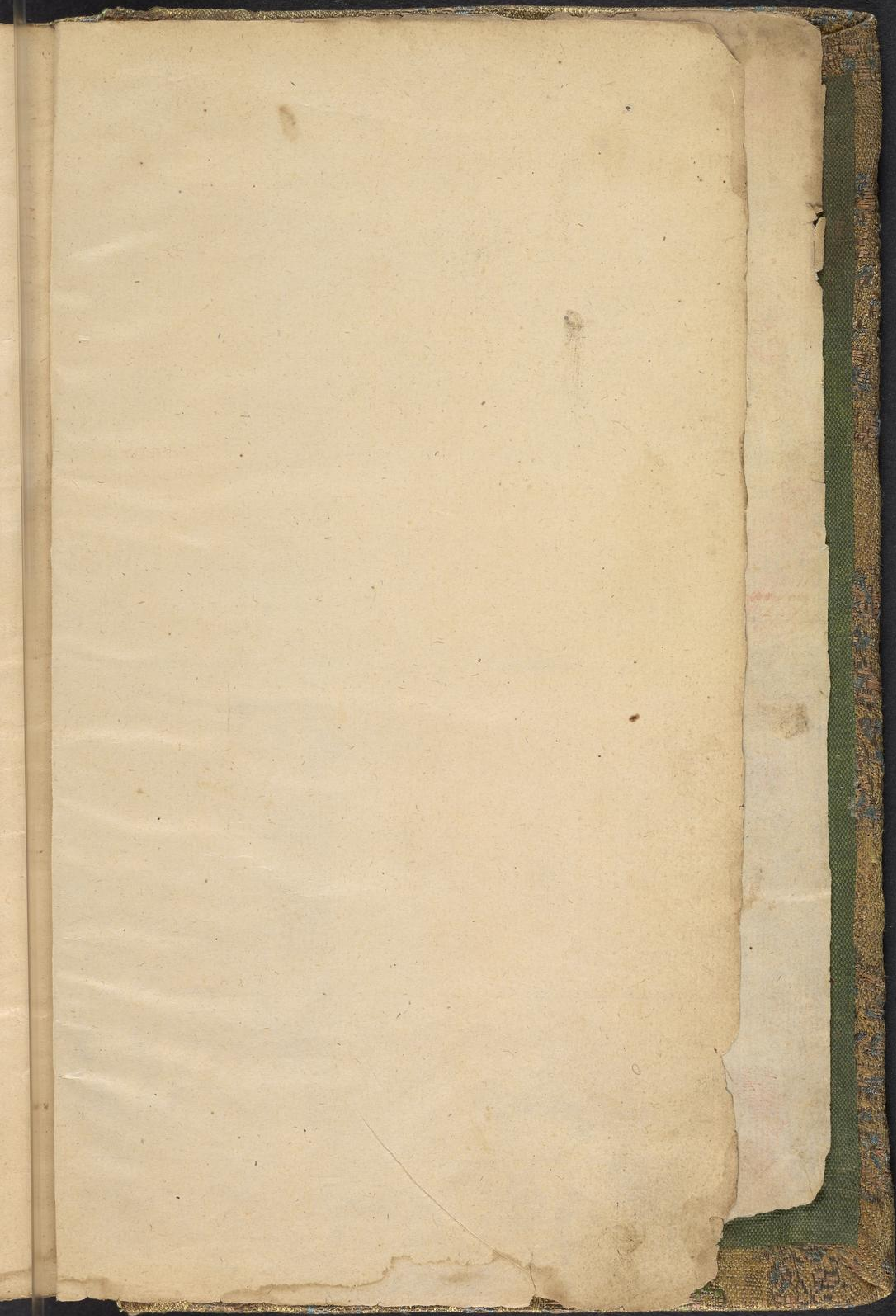


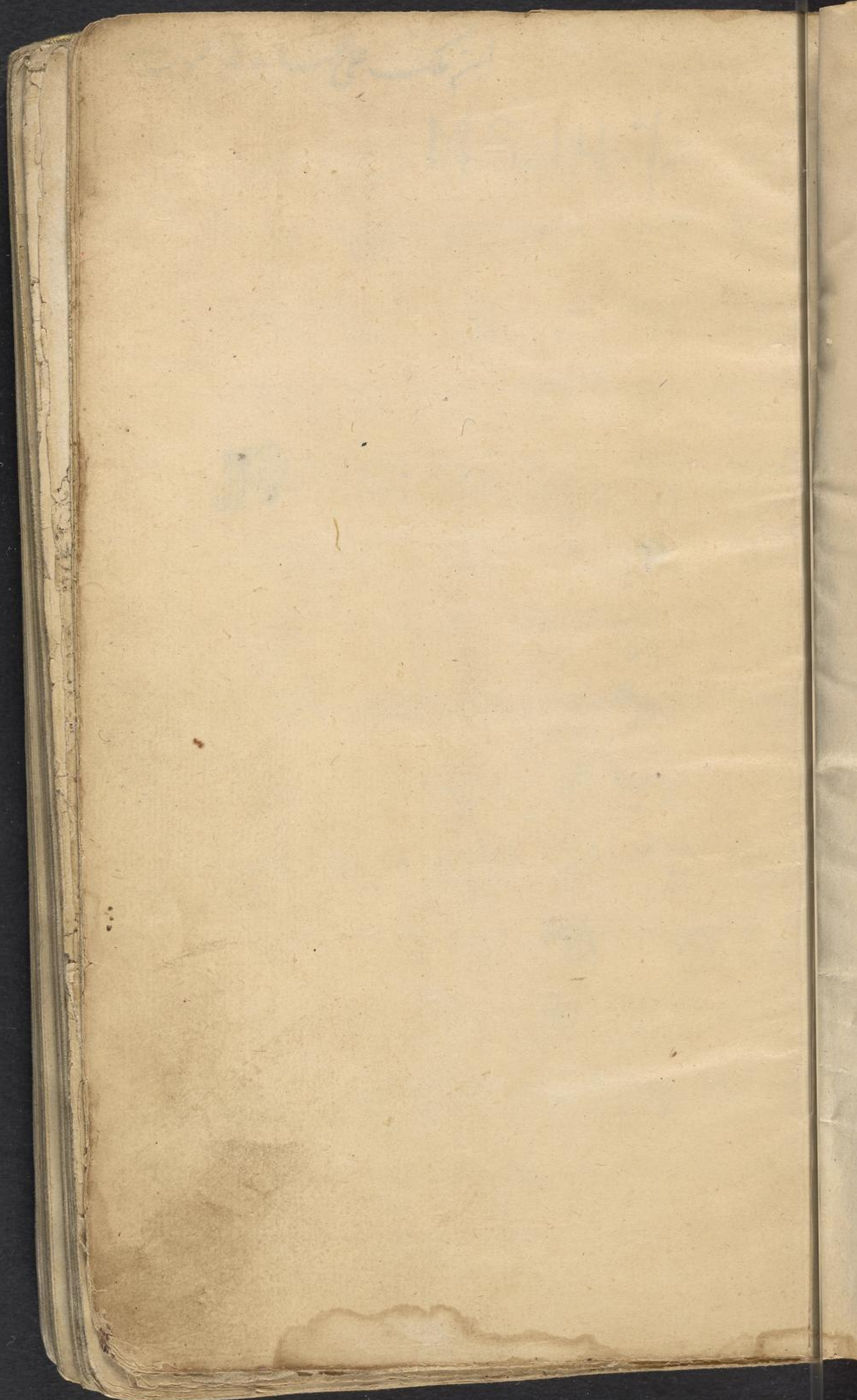



MS. 147.
Unbestechlich
John Frederick Lewis









ابن ملك على المنار في اصول الفقه



لله الحي الاحد حمدا لا يحويه الحد على ان اولانا علم الفروع وحبانا من ورد روضته
الروع واستنبطها العلماء بايراد الآراء من اصول الشروع واروى بزلال
سجالهم غلال عطاش الجموع اداهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بضروع
الاطعمة والربوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث
من اصح رقاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع
ما آل غروب وطلوع وما آل غروب وشروع وبعد فيقول العبد
اللطيف بن فرشته اوصلهما الله الى جنة برشده ان ارباب
البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومخلصي اترابي قالوا
ان كتاب المنار للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير سند الاخيار
بديع الفضل في الاعصار مارات مثله الابصار مولانا حافظ الدين
النسفي الفائز بالنول الاوفى اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار و
اركنه في كنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طائر في الاقطار
كالامطار سائر مسير الضار الاخطار صار لاهالي الامصار انار لكن
كشف اسراره والتعمق في الاغوار قد ارى في افئدة الزائدين نارا
وكان له شروح رجال طوال ينال من طالعها ملال كلال فسالك
ان اشرحه شرحا على طريقة الحل مختصرا لمقاصد المتن جل حاويا لجل
عوائدها البديعة خاويا عن زوائدها الشنيعة وعلى لطائف فرائد

فرائد جيدة جديدة وشرائف فوائد سديدة فقلت لهم إني وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاتت القطيعة والجوى وطنت ولازمني عن العلل ووجبت وقاربني علة الاجل مع الكدار وأني بعقد بال وحول وانتشار جناني من نائبات وحول والعلم حال حاله الى الفحول او بطل والجهل حال جاهه الى الفحول ونطل واين الصفا هيهات انقطاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنانه الافتراح ثانيا فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس لوصل الى ضرب اخماس باسداس فلاح لي انه ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فابتهجت كلاهم وشرعت مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب أوصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة

الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة
رض كان خلق النبي القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل من اعظم الخلق
بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول الله عليه السلام
كان موصوفا بها قد انزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا
لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام صل من قطعك واعف
عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر عليه السلام غيره بها
الا بعد تخلقه بها وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم
الدين يقول على دين غير الحق قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فالدين يقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك
المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية
وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع آلهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله آلهي عن
الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات
المختصة بالاحياء وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار
كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق
يعني ان الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير
حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به و
الفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب
من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير
اعلم ان اصول الشرع ذكرا علم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور

الاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان
مختلفة موضوع لكل منها بوضع على حدة كالعين فانها
موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء
فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني اشتراكا لفظيا
والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى
واحد كلي تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع
للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر و
غيرهم ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى في افراده
الذهنية والخارجية على السواء اولا
فان كان الاول في صدقه عليها
يسمى متواطئا من التواطؤ
وهو التوافق كلفظ الانسان
فان صدقه على افراده
بالسوية والا يسمى مشككا وهو على
ثلثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك
بالشدة والضعف بان يكون
حصوله في بعض الافراد اشد
من البعض وتشكيك بالتقدم
والتأخر رهاوي
رحمه الله

تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه
وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبنيًّا على غيره وهذه الاصول مبنياً
مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى
على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من
الدين ما وصى به نوحا اى بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر
هنا الفاعل اى الشارع وهو الله او الرسول ويكون اللام فيه للعهد لكونه
معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون
اللام فيه للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات
الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم
اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما فى قولهم رجل عدل وههنا كذلك لان
الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهر ان الشرع ههنا ليس مصدرا
بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفى صحاح
الجوهرى الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه
ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص
الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة
مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال
الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا
يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل
الرابع لا يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا انه يكون اصلا باعتبار الفقه لانه
غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة
الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب
السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما

والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارا او قيده فخر الاسلام
بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال
الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود
في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطواف قسنا
عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية
وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم يقل اعلم ان
اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده
بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه
فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم
فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه
الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول
الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل
في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت
السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذاك
في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور
والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب ولان الثلثة مثبتة
اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء
الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن
مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع
مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع

بيان ان الولد جزء الواطي لان بعضه جزؤه حقيقة وبعضه
الاخر جزؤه معنى حتى يثبت احكام البعضية في الكل من
العتق والارث وغيرهما وكذا في جانبها ولهذا يضاف
الولد الى كل واحد منهما كملا فيقال هذا ولد فلان وفلانة
والولد [illegible] للكل ومتى ثبت الجزئية بين كل واحد
منهما وبين الولد ثبت بينه وبينها بواسطة الولد حكما
ضرورة اذ بعض الولد جزؤها وقد
اضيف كل الولد اليه فكان جزؤها مضافا اليه ضرورة
وكذا هذا الاعتبار في الجانب الاخر وهو امر حقيقي
لا يختلف بحل السبب وحرمته فصارت
ام الموطوءة وبناتها في معنى امهاته و
بناته فحرم [illegible] كما في شرح الوافي

لان مستند الاجماع لا يكون قطعيا والاجماع يفيد القطعية حا

فی الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان یخلق الله فیهم
علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب کاجماعهم علی بیع التعاطی
واجرة الحمام وفیه نظر والاولی ان یقال هذه علة صدرت لتوجیه
کلام واقع لا علة مطردة حتی یرد علیها السؤال فان قلت قد ثبت الحکم
بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتیاط وبالتحری و
بآثار الصحابة فکیف حصرت الاصول فی الاربعة قلنا هذه الاحکام غیر
خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت شریعة لنا لان نبینا علیه
السلام قصها ولم ینکرها والتعامل ملحق بالاجماع والاخذ بالاحتیاط
عمل باقوی الدلائل کما فی الاصول الثلثة والعمل بالتحری عمل بالسنة لانها
وردت فی جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله علیه السلام اصحابی
کالنجوم ووجه الحصر علی الاربع ان ما هو الحجة فی حقنا ان کان من الله فهو
الکتاب وان کان من غیره فان کان من الرسول فهو السنة وان کان من غیره
فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القیاس والاولی ان یستدل فیه
بالاستقراء اما الکتاب فاللام فیه للعهد وهو ما سبق ذکره وهو فی اللغة
اسم للمکتوب [illegible] فی عرف الشرع علی کتاب الله المکتوب فی المصاحف
کما غلب فی عرف اهل العربیة علی کتاب سیبویه فالقرآن وهو فی اللغة مصدر
غلب فی العرف العام علی المجموع المعین من کلام الله المقروء علی السنة العباد
وهو فی هذا المعنی اشهر من الکتاب ولهذا جعل تفسیرا له وباقی الکلام
تعریف للقرآن لا ان المجموع تعریف الکتاب حتی یلزم ذکر المحدود فی الحد
ولان القرآن مصدر بمعنی المقروء علی ما توهم البعض لانه مخالف للعرف
بعید عن الفهم وان کان صحیحا فی اللغة کذا فی التلویح المنزل علی الرسول
صفة کاشفة للقرآن ای علی سول اللام فیه بدل عن الاضافة او للعهد
لکونه علیه السلام معروفا بینهم کما یقال جاء الامیر وان لم یکن معهودا فی

وهو الاجماع الثابت بالعمل لا بالقول

الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث والتي كانت
قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه تخرج ما نسخت تلاوته
وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم
الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف
على المصحف والا لم تخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور
المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد
حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العامي موقوف
على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن
لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات
فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا التعريف له من
جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل
الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن على
الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم كليا من حيث يصدق
على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك
انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما غير مختصة وهي كونه منزلا على الرسول
مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس
بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصي في العرف
العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل
الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه تواطئهم على الكذب وبه تخرج
قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق
الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في

المصحف بضم الميم

المراد بالشخصي الشخص اذ الكلام فيه لا المنسوب اليه فالياء للمبالغة دون النسبة

فی مصحفه لا فی المصاحف فیکون هذا الوصف زائدا لا حاجة الیه قلنا الالف و
اللام فی الجمع للجنس اذ لم یکن للعهد فلا یخرج قراءته بقوله فی المصاحف
ولئن سلم انها خرجت بقوله فی المصحف فلا نسلم کون المنقول عنه زائدا
لان غرضه التمیز وهو من الصفات المشترکة الممیزة وکونه للاخراج غیر لازم
بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطریق الشهرة کقراءة ابن مسعود
رحمه الله فاقطعوا ایمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمی المتواتر ولکن فیه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول
غیره فقوله بلا شبهة یکون تأکیدا ومما یورد على التعریف التسمیة
فی اوائل السور فان الحد صادق علیها ولیست بقرآن على ما هو المشهور
من مذهب ابی حنیفة لانه لم یکفر منکرها ولم یتعلق بها جواز الصلوة
ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على
الصحیح من مذهبه انزلت للفصل بین السور ولهذا کتبت بخط على حدة
لیعلم انها لیست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم یکفر جاحدها لمکان
الشبهة فی کونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف فی کونها
آیة واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التیمن کجواز قراءة الحمد لله رب
العالمین عند قصد شکر النعمة وهو اسم للنظم والمعنی وفی ذکر النظم دون
اللفظ الذی هو اخص منه لغة رعایة للادب لان النظم حقیقة جمع اللآلی فی السلک
بحسن الترتیب وفیه تشبیه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذکر اللفظ فی
تعریف الخاص وغیره لانه تعریف للخاص مطلقا لا من حیث انه من القرآن فرعایة
الادب فیه غیر لازمة کذا فی شرحی المنار مجمع الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان
یقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنی ثم قسم النظم الی اربعة اقسام
من جملة ذلک الخاص والعام فعرف کل واحد منهما باللفظ فیکون تعریفا للخاص القرآنی
لا محالة فالاولی ان یقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان کلامنا فی الکتاب

المتواتر نوعان متواتر من حیث الروایة ومتواتر من حیث ظهور العمل به من غیر نکیر فان ظهوره یغنی الناس عن روایته تقریر شرح التنقیح

ومعنی قولنا فی حد التواتر ان التواتر على نوعین احدهما ما تلقته الامة بالقبول واجمعوا على العمل به فقبول الکل والعمل ملحق بنقلهم کما فی المشهور بزازیه فی الدعوی

واعلم ان خروج ما نقل بطریق الشهرة بقید التواتر مبنی على قول الجمهور واما على قول الجصاص وهو ان المشهور احد قسمی المتواتر فخروجه بقوله بلا شبهة ولما کان شبه المشهور بالمتواتر قویا اورد البعض قید بلا شبهة تأکیدا وانه خرج المشهور بالمتواتر خسرو حلبی

یدل انها کتبت فی المصحف بخط القرآن من غیر انکار من السلف تلویح

قوله لشبهة الاختلاف فی کونها آیة ...
الدلیل ... سورة الی ...
الآیة لان الآیة ... على ما ذکره ...
وغیره ... فی ... التسمیة ...
الی ... الآیة ...
ان یتعلق بها علاج عدم التکفیر ...
ان قراءة الفاتحة فرض ... ما فیه
الشبهة فی کونه قرآنا لا یقطع بانه ...
ونظره ... الحطیم فقط ...
لان کونه من البیت لیس بقطعی ...
[illegible]

في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن للقرآن
لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس النظم
مهملا بل النظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن
انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب
ابي حنيفة ولهذا اجوز القرآءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قرآءة
القرآن فرض فيها فقال هو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز
لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن
ابي مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية
غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم المتعلق
بالمعنى وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها
والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد
هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما
على تأويل المذكور اربعة ولكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما
بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور او الخفاء ام لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر
فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو
القسم الرابع لانه لا قسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه
النظم قيل وجه التسمية بالطريقة يقال ام وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام
اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في

اي الحاصل ان المعنى ماخوذ فيه بطريق العينية لا بطريق الجزئية عزمي زاده

قوله لانه يلزم منه احد الامرين لانه اما ان يكون المعنى المجرد قرآنا فيلزم البطلان المذكور واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلوة بدون القرآن وبهذا التقرير يتبين ان قوله لانه اسم للنظم ركيك جدا عزمي زاده

او الظاهر ان يقال لانه ان ... الاتفاق اي الفارسية ... للنظم ... لانه اسم

والقصة بالكسر الامر والنهي التي تكتب ج كعنب قاموس

على معناه او بحسب استعماله في معناه وان كان بحسب دلالته م

فی ذکرها وکان ینبغی ان یقول فی وجوه النظم وضعاً لغة وشرعاً لیدخل فیه مثل الصلوة
والزکوة وغیرهما فلت اللغة وان اشتملت علی دلالة المادة والهیئة الا ان الصیغة اذا
انضمت الیها کان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه فی وجوه النظم هیئة ومادة
کقوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده لیلاً الاسراء هو الاذهاب لیلاً الا انه لما ذکر
اللیل کان الاسراء بمعنی مطلق الاذهاب او هو من قبیل التعمیم بعد التخصیص لشدة
اهتمام المتکلم بالمخصوص وههنا لما کان للخصوص والعموم زیادة تعلق بالصیغة فان
التفرقة بین الرجل ورجل خصوصاً وعموماً تثبت بالصیغة لا بالمادة خصهما بالذکر ثم
عمم الکلام والصلوة والزکوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام المذکورة واستعمالهما
فی المعانی الشرعیة مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل فی وجوه الاستعمال
وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع کانت دلالتها علی تلک المعنی بالصیغة
والوضع وهی ای الوجوه اربعة الخاص والعام والمشترک والماؤل لان اللفظ
اما ان یدل علی معنی واحد او اکثر فان کان الاول فاما علی الانفراد فهو الخاص
او علی الاشتراک بین الافراد فهو العام وان کان الثانی فان ترجح البعض علی الباقی
فهو الماؤل والا فهو المشترک والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم وهی اربعة
ایضاً الظاهر والنص والمفسر والمحکم لان معناه اما ان یکون ظاهراً او لا فان
ظهر معناه فاما ان یحتمل التأویل او لا فان احتمل فان کان ظهور معناه بمجرد الصیغة
فهو الظاهر والا فالنص وان لم یحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحکم ولهذه
الاربعة اربعة اخری تقابلها وهی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه لانه ان
خفی معناه فاما ان یکون خفاؤه لغیر الصیغة او نفسها فالاول الخفی والثانی
ان امکن ادراکه بالتأمل فهو المشکل والا فان کان البیان مرجواً فهو المجمل والا فالمتشابه
قیل اقسام المقابل لا یخلو اما ان یکون خارجة عن تقسیم البیان او داخلة فان
کان الثانی لزم ان یقال الثانی فی وجوه البیان وهی ثمانیة وان کان الاول
لزم ان یقال اقسام النظم والمعنی خمسة اجیب بانها داخلة ولم یقل ثمانیة

ورجال مد

قیل المفهوم منه الخاص الشخصی واما الخاص النوعی ....
وان ... قید علی الاشتراک بین الافراد ....
اجاب عنه بعض الافاضل بان المعنی .... عم
ان یکون شخصاً کزید او نوعیاً کرجل ....
الرجل علی الواحد النوعی علی الانفراد لا علی ....
غایته ان ذلک الواحد النوعی امر مشترک بین
الافراد والفرق بین الدلالة علی المشترک بین
الافراد علی الانفراد وبین الدلالة علی
الاشتراک بین الافراد بین وان
اشتبه علی ذلک القائل
عفی عنه

لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعاً وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى
خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل
لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء و
الاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلاً بل دخل في الاقسام
الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضاً الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز
وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو
الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه
الوقوف على المراد وهي اربعة ايضاً الاستدلال بعبارة النص و
باشارته وبدلالته وباقتضائه لان المفهوم ان استفيد من المنظوم فان
كان مسوقاً له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة
النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من
المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو
الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف
وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب
ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة
قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السالفة لان كل واحد
من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والمعنى
والمعنى والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست

ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل الا ان جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على [illegible] وهلم جرا الى آخر
الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيما لا [illegible] وهي اربعة ايضا معرفة
مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام [illegible] قها كما يقال الخاص
ماخوذ من قولهم اختص بكذا او قس عليه سائر اسماء الاقسام ومن بينها اراد به
ان يعرف المستند الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم
على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغوياً كان او شرعياً
واحكامها من كون الحكم قطعياً او ظنياً او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام
الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظم وبعضها اقسام معنا
وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا
نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون متقابلة
وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون
الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس
شامل للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد
خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر
معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الاحاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال
عارض بسبب ازدحام المعاني في عوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى
الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل
الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من
حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها

[illegible] مرفوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او
مؤمنة [illegible] صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولاً له مع قطع
النظر عن ان يكون [illegible] المسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه
دلالة على الافراد [illegible] العام [illegible] فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
فان قلت كلمة كل [illegible] فى التعريف [illegible] للافراد والتعريف للحقيقة
قلنا لا استبعاد واذا كان غرضه بيان التسمية و[illegible] على الافراد لان
التسمية للافراد ولهذا عرّف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او
خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام
دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع
جنساً خاصاً كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم فيهما متفاوت
حتى انه من اشترى عبداً وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على
كثيرين متفقين فى الحكم نوعاً خاصاً كالرجل فان قلت الرجل ايضاً مشتمل
على كثيرين متفاوتين فى الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى
من له اهلية معتبرة وما ذكر من العوارض واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة
عيناً خاصاً كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال
الشركة فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلى لانه جزء الجزئى ولا شك
فى تقدمه طبعاً فقدمه وضعاً للتناسب وحكمه اى الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعاً تمييز
اى قاطعاً ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت
كيف ثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذى لم ينشأ عن
دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل
لاحتمال السقوط يلام واذا كان مائلاً لا يلام ولا يحتمل البيان اى بيان

قوله مستنكرة فى التعريف اى واقعة فى غير موقعها
لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان
من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد
المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان
حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد
الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق
لا يستقيم اطلاقه على زيد فانه ليس كل حيوان
ناطق فيكون ذكرها فى التعريف مفضياً الى
عدم اندراج شىء من افراد المحدود واجيب
بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل
المنطق فى الحدود وذكروا تعريفات
لتفهيمهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ
كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها من
التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما
يحصل ببيان الحقيقة واى ضرر ان ذكرها من
تعريف الاشياء بحسب الحقيقة فى
نفس الامر مستنكر واما فى تعريف الاشياء
بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب
فيها التنصيص على افراده فغير مستنكر قال
بعض الشراح ان الجواب الصحيح ان يقال
لا نسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة
لعدم الجنس والفصل القريبين بل
للامتياز عما عداه وذلك غير
مناف للتعريف
[illegible]

ببيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول
متلازمان لان القطع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاى
فائدة فى ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثانى لنفى زعم
من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بينا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى
لازمته واثبات الثابت او نفى المنفى محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب
لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا فى نفسه فلا يجوز هذا
تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اى الطمانينة فى
الركوع والسجود والاستواء فى القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل
قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا
واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى لان
قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود
معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل
به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوى لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
هو الركوع الشرعى وهو محتاج الى البيان قلت لا نسلم ان كل معنى شرعى
محتاج الى قيد زائد على اللغوى ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل
وقد تقدم هذا انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع
والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو
وهو التتابع فى افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمام ما بعده لا
الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو
جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعى لقوله عم

اى الفراق فيهما بمقدار تسبيحة
اى جزء الركوع
(margin) [illegible]

لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم
للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم
يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي
لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاص معناها معلوم وهو الاسالة والاصابة
واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فبطل
فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة
قلت لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية
بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت
من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر ولا بالشروع والصلوة يلزم كذا قال
الشراح ولقائل ان يقول ان التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس
الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاتهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان
النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة المتواترة و
قطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي
مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل
من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثم قال للاعرابي قم
فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها
انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله
يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل
على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب

واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب
معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل كفه والطهارة اى بطل شرط الطهارة فى اية الطواف وهى قوله
وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعى
الطهارة شرط فى طواف الزيارة لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا
البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون
خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف
مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه
من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها فى
معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالحق خبر العدد
والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافى عدم اجماله بوجه آخر كما فى
مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن
العمل به قبل البيان والممكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدر الشافعى بثلث شعرات اللحية مدفوع لان من مسح
برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا
اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل
ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضى التكرار ولا نسلم
الاجمال من حيث المبدء والاولى ان يقال اثبت العدد وتعيين المبدء بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتأويل اى بطل تأويل الشافعى
القروء بالاطهار فى اية التربص وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء معنى ليتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة
ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل فى الطهر والحيض حمل الشافعى القروء على الاطهار

قوله اى بطل تأويل اشارة الى ان التأويل
مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف
البواقى لانها مجرورات لعطفها على
المضاف اليه منه

زبدة التنبيه على كون يتربصن خبرا
فى معنى الامر على ما صرحوا به منه

مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام يجي بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون
وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بمامور به وبان الهاء
في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض
مؤنث وتأنيث العدد بعكس التوانيث والجواب عن الآية بان اللام
فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله
لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس
رضي الله عنه فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة
وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان
كانت مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا
باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقض عن الثلثة
لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة
قرئين مع بعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا النص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق
فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد
واذا حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك
الحيضة فيكون التربص ثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة
لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقص عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر
معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز
ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت
بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة

مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين ثم انقضت
عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول
فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من
الطلقات لا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على
ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة
الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال ان كان الزوج الثاني محللا فاولى
ان يحلل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بثلث طلقات ومن ذهب
الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يجوز للزوج الثاني حكم الا في
الطلقات لا في الطلقة او الطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر
والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة
للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب
السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا
بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب
يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون
وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا ابقاء لنفس الزوج لا يصلح
ان يكون غاية او الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص
بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المصنف
عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم
قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت
تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة

الثلاث م

قال صلى الله عليه وسلم

قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من
عسيلتك يعني عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد
العود والعود رجوع الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق
لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا يجوز الا حلا جديدا و
الذوق علة للعود فثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث
طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا
وقد سماه عليه السلام محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى
لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام
وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح
والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة
اللعن لانه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي
كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك
العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة
مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة
والطلقتين ثم اذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات
الثابت قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا
وهو اثبت حلا كاملا والعسيلتان كنايتان عن العضوين ثم في ذكره بصيغة التصغير
لانه يملك ثلث طلقات
اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة
وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع لا ذوق وبطلان العصمة عن
المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع
الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال

خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى من اهدار احدهما كما فعله المخالف في المسئلة عزمي زاده

اي كونه مثبتا للحل وغاية للحرمة

قوله والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ كذا في الكشف وهو موافق لما في الاساس لكن ما ذكر ههنا من نكتة التصغير لا يناسبه اذ من الظاهر انه لا مدخل لتصغير العضو في ذلك وفي طلبة الطلبة قال العسيلة كناية عن حلاوة الجماع و قال الشيخ اكمل الدين هو تمثيل لاصابة حلاوة الجماع ولذته ثم قال وقد صغرت اشارة الى القدر الذي يحل به يعني ان تلك الحلاوة وان قلت تثبت الحكم ولقد اجاد فيما افاد والله تعالى ولي الرشاد عزمي زاده

وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع
للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله وسبب الآخر الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع
موجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه لم يجز العمل بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا الا انه لا ينبئ عن ابطال
العصمة بل انما علينا بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المص الى جوابه بقوله
وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء
في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله
تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي
انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه والجناية
على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على
المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال
من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا القطع
كما في سرقة الخمر قلت من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة الى الله انتقال الملك الى
الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا
لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة
دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة
العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع
لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب
الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتي بالضمان
فيما روي عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت

قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة الى الله لانه لما ثبت في الكلام بحيث وانه استلزم انتقال المالك او وجوب الاشارة ملكه ثم الا الظاهر ان هذا الكلام مستانف لا تعلق له بما ذكر قبله من السوال والجواب والغرض منه دفع ما عسى ان يورد من انه ينبغي على ما ذكر ان يتحول الملك الى الله تعالى ولم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه ع ق

الضمان

بالبعض

الجزاء على الجناية ع ق

القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه
قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع
خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق
مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف
باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك
شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك
ولذلك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع
وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا
يقع الطلاق بعده تمسك لكم بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما
قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني
الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم
على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء
كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون
عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل
لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني
التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه لم يرد
به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد الطلقتين تطليقة
اخرى استوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما
يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس

قوله يعني فان طلقها بعد المرتين الاظهر ههنا
ان يقال يعني فان طلقها بعد الخلع كان
ذكره انما يناسب وصل قوله فان طلقها بقوله
الطلاق مرتان لا بالافتداء والمآل ان
الكلام في الثاني دون الاول فانه
لا يطابق المفسر وان امكن تصحيح
كلامه على ما يجئ في الجواب من ان اتصاله بقوله
الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء
[illegible]

قوله ان علمتم او ظننتم ايها الحكام فيه بحث لان عواقب
الامور غيب [illegible] لتقدير علمهم
فانه لا يقال علمت ان سيقوم زيد لان ان الناصبة
للتوقع وهو ينافي العلم [illegible] وشرحه
انتصاب المضارع باي وجه [illegible] قبلها
علم وما يؤدي معناه كالتبين والتيقن [illegible]
فانه ان وقع قبلها ذلك يكون هي المخففة من المثقلة [illegible]
لا فعل سواء كانت داخلة على المضارع او على الماضي
مثل علمت ان سيقوم اي انه سيقوم وذلك لما انه
شبهت ان المخففة من المثقلة ان الناصبة لفظا و
معنى التزم قبل المخففة فعل التحقيق لا بد ان من اول الامر
على انها هي المخففة لا الناصبة والتحقيق بان المخففة التي
فائدتها التحقيق اولى لان الناصبة تدل على ان بعدها
غير معلوم لكونها للرجاء والطمع ودلالة نحو علمت على انه
معلوم فلا يجتمعان اي ههنا كلامه ثم ان كلام الشارح
صحيح في ان الخطاب في ان خفتم للحكام فالاسب
على هذا ان يكون الخطاب في صدر الآية اعني قوله
تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا
ايضا بناء على انهم الآمرون بالاخذ والايتاء وجوز
صاحب الكشاف ان يكون الخطاب في صدر الآية
للازواج وفيما بعد للحكام وهو تشويش
النظم على القراءة المشهورة الا على قراءة
ان لا يخاف بالغيبة
حسن چلپی

ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه
قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب
على الافتداء الثالثة وذلك يقتضي جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل
في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة
الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما فهم من ذلك جواز وقوع
الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت
على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول ان البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على
ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة
فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح
لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما
رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها
وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطئ وفائدة
الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب
مهر المثل وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا

٣ في الطلقتين المذكورتين بدله

مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب

ان ينتصف بالطلاق قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياسى وانما يعرف بالنص

والنص ورد فى المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد

عندنا وقال الشافعى تقديره مفوض الى راى العاقدين كما كان البدل مفوضا

الى رايهما فى البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا

باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها

متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما تحل

مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان

يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله

تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحاح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد

اجماعا بل يتراخى الى الوطى فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق

فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملاصق بالمال فيلزم ان لا يكون

العقد الذى نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم

لان المهر لا ينتفى بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن

اخر وجوب المهر الى الوطى فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت

فى الحديث ان النبى عليه السلام قال زوجتكها بما معك من القران فعلم ان

المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول المعارضة نص

الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا تعلق

بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب

ان يكون المهر مقدرا الا ان تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من

عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية فى قوله فرضنا لذات المتكلم

فدل ذلك ان متولى التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا

للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص فى التقدير بل هو مشترك

ان الفرض

مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان
كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى بيناها وبمعنى الايجاب
بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب
عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على
الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال فيه لاسيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اى قدرها
وسمي الفرائض والنص لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه
مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز
اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من
معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب
لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم
فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله
وكثير من الناس لان معنى السجدة المذكورة الخضوع ومعنى المقدر في كثير من
الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح وفيه بحث لان
حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني
يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث
المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس
لا في كثير وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو
على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال
آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لا يجوز لانعدام القرينة على المراد
من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب وفي الاية ليست كذلك

استعمال ١١٥

لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع
الجبهة واما صلوة عليهم فلتضمنه معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا
ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه
يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل
معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه عليه السلام
بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى
غير معلوم وذلك مجمل فبينه عليه السلام ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة
وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون
امرا وفيه بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر
افعل ممن هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب
الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة
المشهورة في استخراج الامر من المضارع كذا في شرح الاكمل وفيه نظر
لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل
على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال المولى اوجبت عليك ان
تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على
سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن
كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره
فان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز وغير ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب

قوله وقيد السبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط خلافا للمعتزلة ولا يذهب عليك انه لا مدخل لقيد السبيل في حصول هذه الاشارة بل هي انما تتفهم من لفظ الاستعلاء لان معناه طلب العلو وعد الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر اولا الا ترى انه لو اسقط لفظ السبيل من التعريف وقيل هو قول القائل لغيره استعلاء لكانت الافادة كما كانت ولو قيل عد الامر نفسه عاليا على ما هو معنى الاستعلاء او هو شيء لا يمكن الاطلاع عليه وانما المدار تحقق ذلك بحسب الظاهر فلهذا اتى المص بلفظ الاستعلاء فكان له وجه [illegible] عزمي زاده

قوله وفيه نظر لخروج هذا ايضا مذكور في الشرح الاكمل وكذا قوله والاصوب ان يقال الخ وما ذكره قبيل النظر من كلمات القوم ذكره الشيخ في شرحه واورد عليه النظر المذكور بقوله والاصوب الخ فما [illegible] خارج عن دائرة الانصاف عزمي زاده

قوله والانشاء قسم من اللفظ وفيه بحث لان الانشاء كما يطلق على الكلام الذي ليس لخارجه نسبة تطابقه او لا تطابقه يطلق على فعل المتكلم اعني [illegible]
كالاخبار على ما صرح به العلامة التفتازاني في شرح التلخيص [illegible]

قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص
مراده اعلم ان لفظ الامر وهو ا م ر اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها
مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول
شرع فى الثانى يعنى يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة
لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من الصيغة اعلم ان اللفظ قد
يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك
وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض
المصنف لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ
بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم
ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل
موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى فانهم ذهبوا الى ان فعل النبى عليه السلام
الذى ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا
وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من
الامر وانما الخلاف فى ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق
لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف بالرشد هو
الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فجعل المتابعة
لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة الى متمسك العامة
وهو ما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال
الصوم لقوله عليه السلام ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فدل على ان فعله ليس
بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روى انه عليه السلام
يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القاء

ه
وان الوجوب لا يستفاد من الصيغة
هل يستفاد من غيرها ام لا الصحيح
وهو الفعل

٧
فاني ابيت عندهم

تعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني
ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا
فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا
في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان
صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عليه السلام وهو كان مخصوصا
به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله
فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بانه يقال لو لم يكن
موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل الامر والوجوب
استفيد بقوله صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا
لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي
بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل وهو مامور به فقيل له امر تسمية للمفعول
بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول
لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به
كالفعل وان سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه لا ان الامر بمعنى الفعل يجمع
على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا
على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان
صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواه ويمكن
ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط
وراهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه
بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل ولا بد من ترجيحه
على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا ولان
الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة

قوله قلنا هذا فاسد لان الصحابة الخ لا نقال ذلك لانا نشاهد ان الاولاد لا يتبعون الامر لان من كان لهم الا تشاغلهم عن مجلسه ثم اشتغل كما بلغه صيغة الامر ... ذهب هذه الحال لا توجد في حقهم ... عن ...

بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من الشافعي بان الامر مشترك
بين هذه الثلثة لانه يستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة
تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله
من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان
بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا
بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في
اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعد الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما
جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال
مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن
وفيما ذكرت قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب
لكان علينا بان ائمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء
الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل
المأمور به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق
الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف

قوله ولو لم يكن موجبا وعبارة شمس الائمة رحمه الله ولو لم يكن موجب هذه الصيغة ... وهذا لا ظهر لان الكلام ههنا في ابطال التوقف فقط ودلائل الوجوب سيأتي

قوله والحظر السابق الخ هذا جواب عما ... المخالفون لامر استدلالهم على ذلك بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ... فيسقط ذلك بين الجوابين ... ويمكن توجيهه بان يراد بالحظر السابق الحظر السابق في المثال المذكور ... او عن الاستدلال به بخصوصه فليتأمل ...

قوله بان ائمنا على الترك كذا في النسخ الموجودة عندنا وزعم بعض الناظرين في المقام ان العبارة لاثمنا فقال هو تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا اثمنا انتهى ثم قوله وصوابه ... كما لا يخفى

قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقض وموضوع الامر ههنا هو كونه مشروعا لنا وحاصله الانقلاب بالمضرة ويوضحه ان كل امر شانه ذلك لا يثبت الوجوب وانه لم ينقدح ... عند المداينة والاشهاد وعند المبايعة فانهما لم يجبا بالاجماع وانه ورد الامر بهما ابتداء قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ...

قوله المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة يشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم

مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور
به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة
كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت
يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور
به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان
المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل
الدال على حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين النزاع قلت المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد فيجب
ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد و دلالة الاجماع لانهم اجمعوا
على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل
شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المأمور به
اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر
الوجوب وانما قال ودلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس
المدعى انما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على
الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب
قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له و
المعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال
والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فلان يوضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات
اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل
استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعمد
ار استحقاق العقاب رحاوي

قوله انه عام لانه مصدر مضاف ... غير دلالة على معهود ... وما ذكره من وجود علامة العموم ... التعرض لما يدل عليه لا يمنع دلالته عن جرح عن

مثل انه يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا بمخالفة الامر الفلاني فرحمه

قوله لانهم اجمعوا وفي اصول فخر الاسلام وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والتمسك بهذا حذوه في الشرح فبيان الشارح دلالة الاجماع بذلك تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه لان ما ذكره فخر الاسلام لا يرفع قول من قال بالندب الا ان يكون مراده الطلب على آكد الوجوه او لا يلزم استقلال كل واحد من الادلة في دفع جميع اقوال المخالفين عصام

قوله كالحال والاستقبال يريد العبارة المختصة بالحال صيغة المضارع مجردة والمختصة بالاستقبال صيغة المضارع داخلة عليه السين او سوف كما هو مذهب نفر منها

قوله اي الدليل العقلي قال الكرماني يعني المعقول المستفاد من موارد اللغة لا الدليل العقلي لان البحث لغوي انتهى والظاهر ان مراده من قوله الدليل العقلي ايضا ذلك لا المعنى المشهور

قوله فان قلت هذا اثبات اللغة اه يوهم كون ذلك بحثا لغويا ... لانه مناط الثواب والعقاب لا يلائمه لانه لا يكون كذلك انما هو الايجاب الشرعي عصام

قوله هذا اثبات اللغة مراده اثبات اللغة ابتداء وفيما تقدم وضع ... والا فلا شك في ثبوت القياس اللغوي لان القياس يثبته ... بالعدول ان نفع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات

متعدٍ مطاوعه ولازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار اى الامتثال

كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما

للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل

الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر

الممكن فالمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية

لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف فى صيغة

الامر نحو افعل وغيره لا فى لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما

ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى او اللغوى لا سبيل الى الاول

لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لا نسلم

ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار

بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو

متعد يقال ائتمر امر فلان امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين

ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة

شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار

فخر الاسلام يعنى الاباحة جزء من الوجوب اذ الشىء ما لم يكن مباحا لا يكون

واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب

على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام

بعضه ... وكما اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة

قاصرة وقيل لا اى قال الكرخى والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصلا اى

اصل الموضوع له وهو الوجوب يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق

بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب

والاباحة او الندب غيرين للتنافى بين لازميهما فاستعمال الامر

فيهما مجاز فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما

جزئين من الوجوب غير مسلّم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى
يكون جزءً من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص
الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحًا والاباحة بجوازه على التساوي
وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحًا او متساويًا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي بمنزلة الجنس لهما و
للوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت ذلك
بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب
من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل
قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان و
طار حيوان تعلم من الاول الخ انسان آراد فخر الاسلام من غير الموضوع
له المعنى الخارجي بناءً على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير
الغير في علم اصول الكلام وهذا البحث وقيق لا يتم الا بما ترم التحقيق ومن سقط
نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضًا من الوجوب اصلا و لا بمقتضى
الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا
وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال
بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا

قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى
الخارجي الخ هذا جواب في قول السائل وعلى تقدير جزئيتهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون
مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس
بمجاز بناءً على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير
ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان
الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر
الاسلام اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في
معنى خارج عما وضع فمجاز والا فانما استعمل في
عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب
والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة
الامر الموضوعة للوجوب حقيقة
قاصرة فيهما رهاوي

وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر والسبب اعني البيت وهو غير متكرر كذا في التلويح عزمي زاده

واما اقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم تلويح

اذا قام ولبن منعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان ففهم التكرار من الامر
بالحج فقال العام هذا ام للابد فاذن قلت لو فهم لما سأل قلت سأله لعلمه
انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فيدنا
الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة مفيد ذلك اتفاقا
ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا و
النكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله
تعالى ادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان
معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف
دلوكها اي غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه
يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي
السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ وكون الوضوء
يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور
به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري
حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان
ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى
النية لانه يحتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين
لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ
يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا
يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح
تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان

وفيه بحث اذ من الظاهر ان الامر المقيد بقرينة التكرار انما يفيده اذا كان مطلقه موجبا اياه ومحتملا له اما اذا لم يكن محتملا اصلا كما عند عامة علمائنا فقرينة التكرار تكون تغييرا للموجب لا تفسيرا لمحتمله فكيف يكون الامر مفيدا له عزمي زاده

قوله وتحمل عليه بقرينة تقترن بها قيل عليه الكلام في المجرد عن القرينة لا في المصحوب بها اذ عنده ما يكون محل وفاق وفيه بحث لان المفتقر الى اقتران القرينة هو العموم بالفعل والكلام في احتماله فافهم به افز ذلك عزمي زاده

قوله لان في الكتاب ورد هكذا لو قال لتعلق بقيد والاشارة الى التكرار بتكرر الشرط والوصف على ما يفهم من السياق ولو قدمه على قوله لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة لكان كلامه اكثر انتظاما عزمي زاده

مطلق الامر ووقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا
يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول في ابعد تسليم اشكال لان
الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يكون المرأة
امة فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي
الان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية
التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت
فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة لتحقق
صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر
ولا اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا [illegible] فصح التعميم فيه
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ
المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو
ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا
تركيب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد
ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة
الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع
الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد وليس بتثنية فمسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا
للجنس كالانسان قال تعالى ان الانسان لفي خسر فلا ينفي احتمال الامر
العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد اي
في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم
فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي
من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عن

عمن قال الاوامر المعلقة والمقيدة بتكرر يعني تكرار اوامر الشرع باعتبار
تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت
كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في
ذلك عندكم بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الخصم يقولون انه ثابت
بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا اشكل بقوله ان
دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا
علة الحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى
لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع
وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند
الشافعي لما احتمل التكرار يملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلقها ثنتين
اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق
واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين
وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد واختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا يقطع يده
اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول اليمين
واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا

قوله في معنى العلة كما لو قيل ان زنى فارجموه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وفيه اشارة الى دفع ما يرد من ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وذلك بان يكون المراد بالسبب العلل لا الاسباب المحضة كما لا يخفى

داخل في الوقت التكرار وهو شرح المعنى للقاءاني

اما يمينين لا ايمانا و ذلك جرى مجرى الشيخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر
السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة
لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها و ذلك لا يعرف الا بموت
السارق ومع ذلك منتف بالاجماع و بالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة
وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما فكان زايدا بها و بالاجماع
فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن ههنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي
ان قراءة ابن مسعود رضه مشهور فيجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم
غير مفيد لانه استدلال على الاجزاء نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع
واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يجوز مجازا عن التثنية كما في
صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
اي اخراجه من العدم الى الوجود او تسليم كل شي بما يناسبه قوله تسليم كالجنس
يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء وبقوله بالامر هذا اشارة
الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب
لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب
وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير
متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا يوصف بالبقاء فان قلت تسليم
العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية
ليست بالقياس الى ما في الذمة بل القياس الى ما علم من الامر فان الماتي به ان
كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في الاداء
والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فقد لا احتياج
الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به

والا فهو القضاء ه

او لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا
سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون
اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات
يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته ثم اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص
الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب
من العمل بعينه فيدخل فيه النفل اداء وقضاء وهو تسليم مثل الواجب اي بالامر فلا يقضى
النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور بان
يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر
تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا
القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله
نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا
وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس
لان كل واحد منهما خاص لمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا
وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى
الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية
في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به
الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا
للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء
يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في
وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام
من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف

في الصحيح لوجود تسليم
الواجب فيهما صح

به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا
ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فأمر بصرف ما له من
النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان
ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما و
احدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت
النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة
الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى
ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا غير القياس بل فلما كان
بالنص المذكور
وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب الشارع ما قدر عليه المكلف وهو اصل
الواجب واسقط الشارع ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة
كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب
عند بعضهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات
المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود وقال ابو اليسر الفوات و
التفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج وقال
الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء
في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يعقل
انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالي
والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا فانهم
قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في

فی السفر قضاها فی الحضر رکعتین ومن فاتته صلوة اللیل مع الامام قضاها فی
النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها باللیل سرا ولقائل ان یقول وجوب
مراعاة الجهر وعدمه وکذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار
المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مریض قادر علی
الایماء فقط فقضاها فی الصحة یقضیها کصلوة الاصحاء وکذا اذا فاتت صلوة
فی الصحة فقضاها فی المرض یجزیه الایماء فلو کان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلک
قلت ما صلی بالایماء فی الفصل الاول کان للضرورة فاذا صح زال الضرورة
فزال ما ثبت بها وفی الفصل الثانی تثبت الضرورة فیثبت الایماء فان قلت اذا
وجب القضاء فیهما بالنص کیف یستقیم قولکم القضاء یجب بما یجب به الاداء قلت
عرف بالنص ان الواجب ما سقط وبهذا الطلب تفریغ ما وجب بالامر ولهذا سمی
قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقیاس یکون القضاء بسبب جدید
لا بما وجب به الاداء قلنا القیاس مظهر لا مثبت فیکون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد فی بقاء وجوب الصوم والصلوة فیکون الوجوب فی الکل
بالسبب السابق وفیما اذا نذر ان یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف
انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الی سؤال وارد علی قول المحققین
وهو ان یقال لو کان القضاء بالسبب الاول لکان ینبغی ان لا یجب القضاء
فی هذه المسئلة کما ذهب الیه ابو یوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتکاف فی
ایجاب الصوم لکونه مضافا الی رمضان ولا یمکن ایجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتکاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق
ولجاز قضاؤه فی رمضان آخر کما ذهب الیه زفر لانه مثل الاول فی الشرف
مع انه لم یجز فعرفنا ان وجوب القضاء غیر مضاف الی السبب الاول الی
التفویت لعود شرطه الی الکمال جواب عما اورد یعنی انما وجب القضاء
بصوم مقصود لان النذر کان موجبا للصوم اولا لاعتکاف بدونه ولهذا

لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط
الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى
الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان و
فيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو
الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم
مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من
النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف
الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض
ولمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا ينبغي ان يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك
الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف
يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال
الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى
العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن
سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا
قاله صاحب الكشف وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا
كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة
قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا
لا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم

اى النوع منه ثلثة كامل وهو الاداء المشروع بالجماعة
بصفته مثل اداء الصلوة المكتوبة بالجماعة
وقاصر وهو ما يتمكن اداء الصلوة منفردا فانه
صفته كاداء القضاء فى صفته لما انه عدم
قاصر لنقصانها بالجماعة وما هو شبيه بالقضاء
امثه فعل اللاحق بعد فراغ الامام فانه
اداء من حيث ان الوقت باق
فمن قلنا انه لا القراءة ولا سجدة
لا سهو وتفسد صلوة بالمحاذاة
بسبب بالقضاء باعتبار انه لا يتغير فرضه
مع الامام ولهذا الا يتغير
بافاته بنية الاقامة اقامة الاقوار

عندهم قلنا القياس محارل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو
منقسم على نوعين كامل وهو الذى يؤديه مع توفير حقه من الواجبات
والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه
بالقضاء كالصلوة بجماعة فى المكتوبات والوتر فى رمضان و
التراويح والجماعة فى غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل
والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه و
هو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذى ادرك اول الصلوة
وفاته الباقى لمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء
يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد
التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام فيه
محال وهو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف
واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف
تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيده باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فاته
منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس فى فعله شبه القضاء حيث
لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله
صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما
فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا
باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون
فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة فى مسافر اقتدى بمسافر
فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضا او نوى
الاقامة فى موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى من غير تكلم قلم من القيد الاول

ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان
نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان
حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة
يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم
يبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا
سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبها فباعتبار
كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبه القضاء لا يقتضي
فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى
هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال لم يكن اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع
الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله القدم
في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب
الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا
ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كانا اداء كاملا فما القاصر
فيهما قلت القاصر فيهما اداء الزيف ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا
ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا
بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او دين هو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع
مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه
وهو سلامته عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك

المالك اى ولى الجناية او بيع فى الدين

يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشترى

على البايع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت

التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى

وتسليمه بعد الشرا يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى جعله مهرا وسلمه

الى المراة كان ذلك التسليم ادا اشبهها بالقضا حتى تجبر المراة على القبول

لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه ادا وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته

المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا او استحق

العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه

الى المشترى قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق

فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم

العبد فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه

فاذا قدر على تسليم المسمى لزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادفت

ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه

القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة الا يرى ان العبد كان

حرام الانتفاع على المشترى جائز الانتفاع للبايع وبعد الشرى انعكس الامر

وتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل

او الحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو

كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية

فيتبدل بتبدل الكل كذا قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية لبعض مع تبدل الوصف

لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك

بالسنة وهو ما روى ان النبى عليه السلام دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر

قوله لان حكم الشرع الخ دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات قوله يتعلق من حيث انه مملوك الخ فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذه بيانه

كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هي
لحم تصدق علينا يا رسول الله وقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو
قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج
العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من
العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء
وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات
وجهة قضائه باعتبار الوصف والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر
المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل
وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق
بينهما قلت الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم
العين بمكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما
القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان
يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك
طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع
ايضا اي ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء
وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير
معقول يعني لا يدركه العقل لانه يخفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء
الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم
هذا نظير القضاء بمثل غير المعقول يعني ان الفدية وهو نصف صاع من بر
او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ الفاني لا يعقل
المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز

قوله ولهذا لو قضى الخ اي لكون العبد مثل المسمى لا عينه كما فهم من سياق الكلام قوله ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها الضمير في لها واليها راجع الى العين لا القيمة لفساد المعنى في حقها الى المرأة عزمي زاده

قوله لسلوك طريق الاعارة فان القرض في الابتداء يكون عارية وفي الانتهاء يكون مبادلة فبالنظر الى الابتداء لم يلزم فيه الاجل وبالنظر الى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك عزمي زاده

والصواب ان يقال شرط القضاء الذي يشبه الاداء تحقق الاصل بدونه كالعبد المتزوج عليه اذا كان غير عين فتسليم اصله وهو العبد الوسط لا يمكن الا بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم على ما سنذكره و ههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض متصور فلا يكون شبيها بالاداء لانتفاء شرطه تقرير لاكمل الدين

يعني لا ندركه بعقولنا ... لا ان يكون ... العقل ... التناقض ...

جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا
يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
قال الامام الزاهدي هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير
لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين
الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم
نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين
لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب
عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على
قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر
وان كان ممكنا على طريق العسر فالصيام خير لهم ويكون وجوب
الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك
الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد
قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع
من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء
فلان تكبيرات العيد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان
الركوع يشبه القيام اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير
مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من
ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا
يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في
الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية ثبتت بنص
غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فلما

في آخر سورة النساء

قوله لا بمعنى الاخير حتى يلزم ثبوت الخيرية في صورة ترك الصوم ايضا

في الصوم

عنه بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية
عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في
الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولاً
فيكون الفدية حسنة مندوبة لمحوها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطاً
ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله
اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولاً بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق
في قوله وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة
اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او بشراء الغني
الاضحية ان استهلكت والتصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في
التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة
الدم ليزول فيها من اوساخ الذنوب والاثام ولتكون ضيافة الله تعالى
من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها
الصوم وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الاكرمين لكن
سقط ذلك لاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصاً عليها فاذا فات
الوقت عملنا بالاصل احتياطاً واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة
اصلاً فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخاً فلا
يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة
الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها
اي ومن انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان
المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى

وذلك ان مال التصدق يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة الماء المستعمل كما يشير اليه قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه الصلوة والسلام وعلى من انتمى به نسباً تكريماً لهم فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من التصدق الى الاراقة لينتقل الخبيث الى الدماء فتبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه ثم انه ليس في كلام الشارح ما يصلح كونه مرجعاً للضمير المجرور في فيها فليتامل

حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك
على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق
المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على
القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له
مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو
اخر المصنف قوله وهو كاين عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت
هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة
قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره
هنالك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل
وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطا هذا قضاء بمثل غير
معقول لان المماثلة لا يعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك
وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا
بقولنا في حالة الخطا لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه
مثل له صورة ومعنى فكان هو كاين واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه
الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول او قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء استعمل مكان القضاء
اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت قيمة العبد
اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول اي قبول القيمة كما

قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى وتعيين مقدما على العبد فان العبد خلفا عنها رحاوی

قوله حتى تجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولهم ... رحاوی ٩

قوله وانما تخير الزوج الخ جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان تتعين القيمة لا تخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر شيئاً لان العلم يثبت القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فتخير الزوج فايهما ادى تجبر على القبول
رضا در ع

لو اتاها بالمسمّى اي بعبدٍ وسطٍ تُجبر على القبول وانما تخيّر الزوج لان
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه
مجهول الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير
الزوج بخلاف العبد المعيّن لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاءً
محضاً فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا
العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما
فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداءً وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقوّمين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما
اعتبرت لان تسليم المسمّى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل ان الكامل
سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد
يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمداً للولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه
ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في
الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما
قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان
اتفاقاً سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطأين او احدهما عمداً
والآخر خطأً وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن
كان احدهما خطأً والآخر عمداً واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهو
جناية واحدة اتفاقاً فلهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا
قتل عمداً فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله اي ابي حنيفة ان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضاً فيتخير بينهما لو في
بخلاف الخطأ فالمعتبر ههنا صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ
موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة

والمسئلة على وجوه لانه لا يخلو اما ان يكون القتل بعد البرء من القطع او قبله واما ان يكون القتل والقطع من واحد او من شخصين واما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمداً والآخر خطأً فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء والآخر من شخص آخر وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين والقتل قبل البرء فهما جنايتان عند ابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما فتبين بما ذكرنا ان قوله في القطع مقيد بالعمد وان قوله ثم القتل مقيد بان يكون قبل البرء احترازاً عن الاول

قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يقتص منهما وهذا محترز القيد الاول
رضا در ع

قوله لان الخطأ موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطأ موضوع عنا من الشارع كرامة منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد رفع الخطأ رفع الحكم مرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة من قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة ... لا القضاء وانما اورده استطراداً من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل وهو ظاهر فيكون من الاداء
رضا در ع

حنيفة رحمه الله لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه
القطع والقتل الا انه يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كان له ان يسقط الكل
عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي
ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة رحمه
في باب ضمان العدوان انه لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده و
عند ابي يوسف رحمه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب
والجامع كونه يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة
في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم
الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه
ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون
وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت للحر او للعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف
اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن بهما الكل
يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل
لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه
قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره و
لا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو النوع
بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات
اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة
عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان فانها تقوم

لان الخلاف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك هو الغصب

لا يذهب عليك انه الحاق مفيد

وتقريره لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين مقام المنفعة ضرورة اولا بد له من محل والمنافع معدومة ولهذا اضيف العقد الى المنافع وقيل آجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا كان غير صحيح فثبت التقوم لها فيه بالضرورة ومواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع فلا يكون متقومة في باب العدوان لعدم الضرورة تقريره

بمنافعها وشرعاً حتى صلحت مهراً لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالاً ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشئ عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا يكون مالاً فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت في الارض المملوكة وان كان محرزاً تبعاً للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئاً فشيئاً ولئن سلم انه ورد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً والقصاص اي فيئة القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالاً فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل يقول القوله قلنا وليس قوله قلنا معطوفاً على قوله قال ابو حنيفة رحمه لانه متفرع على كون الكامل سابقاً على القاصر فلا يصلح ان يكون قلنا متفرعاً عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر ان

اي الا المتقوم في ما هو الربوي

وكان غير المتقوم متقوماً

اي التعدي

حال

اي عن التقوم قصداً

الظاهر تبدل على بالباء

اي يجب عليه نصف عقرها

اي في الملك

الغرض من ذكر مسئلة الحشيش ههنا الاستدلال بعدم وجوب الضمان باتلافه على عدم اعتبار الاحراز الضمني في التقوم فالمناسب له ان يقول الا يرى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة لا يجب الضمان باتلافه وان كان محرزاً ضمنياً تبعاً لاحراز الارض فلو حصل التقوم بالاحراز الضمني لما كان لعدم وجوب الضمان فيه معنى وانت الشارح عكس الكلام فاخل بالمرام

جواب عن استدلال الشافعي على ان المنافع اموال متقومة بورود العقد عليها في الاجارة لكن الانسب تبديل الفاء بالواو

داد كار

انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند
الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك
النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو
لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس ولا يملك مجانا الاعظام
واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض
ويسمى مال الخلع بدلا مع انه ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا لاجل عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم
تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار
اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو
رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف
بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن
ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان
الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال
الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبيح يطلق على ثلاثة معان
الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة
كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم
كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو
العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى العقل فعله حسن وتركه قبيح
وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق

البضع لانه انما يتقوم عند الدخول في الملك لانه شريف
في نفسه فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط
فنفسه شريف اذ يحصل به شرف البضع وهو
التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال
اذ لم يجب الا بهذا الغرض وهو حاصل ههنا
بدونه رهاوي

مع انه في مقابلة البضع فهذا ايضا يدل على كون
البضع غير متقوم زوالا وقيل في تغيير كلام
الشارح بهذا فيكون تسميته مجازا التحقيق
ولكنه ذهب عليك انه ليس له وجه ظاهر ثم
انه لو قال الشارح بدل ذلك وقالوا ان
بدل الخلع بدل مع انه ليس بمال لكان اظهر في
افادة المرام لان ذكر التسمية
غير معهود في مثل هذا المقام
عزمي زاده

قيد المصنف بعد الدخول ظرف للشهادة
بالطلاق لا للرجوع بل لا معنى له فالصواب
لو رجعا عن شهادتهما بالطلاق
قبل الدخول عزمي زاده

قال في التوضيح ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح
على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله
تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير
ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك انتهى
والشارح رحمه الله اقتصر على ذكر دليلهم في افعال
الله تعالى مع ان بيان حكم افعال العباد
وذكر دليله اهم في المقام بل انما
ذكر حكم افعاله تعالى ههنا
استطرادا عزمي زاده

لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق
هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا
بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما
العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح
الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا
يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام
الشرع كذا في التلويح عزمي زاده

اى بذلك القبيح كالقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة والمعنى على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
رحاوى

بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه و
ان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته
فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير
ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا
لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى
لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع
ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد
يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به
وكونه شرطا للصلوة والمراد من المامور به الهيئة المخصوصة للصلوة وبالاتيان
ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو اى الحسن
اما ان يكون لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا لعينه
اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان الحسن المطلق ثابت للمامور به شرع في بيان ان
ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن
لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله
اى يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا
القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه
لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اى غير المامور به وللقائل ان يقول ان
هذا التقسيم نظرا الى الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة
حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول
او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم بعض
ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق

بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له واما على مذهب الاشعري فيكون موجبا له بمعنى انه ثبت بالامر
عن راح

المناسب ان يقول واما ان يكون الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالامر بالصلوة والايمان والزكوة والحج والوضوء ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول الا بفرد واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الاخر في اخرى يجتمعان في مثل الايمان بان آمن بعد ما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور لانه لا يحتاج في تحقق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمامور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمامور فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهذا التناقض قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمامور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به فتبين جهتان حسن لعينه بلا واسطة والمراد بالحسن لذاته في التقسيم الاول الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا واسطة
رحاوى

المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه
فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره
كالزكوة فانها ليست بحسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيره الا ان واسطة
حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم تجعل
كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال ما حسن لعينه ولا يقبل
السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال
ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله فان اصله ساقط حالة الاكراه
ومباح اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو
الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون
الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلاة
فانها حسنة لعينها لانها افعال او اقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها يقبل
السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس و
مثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا كالصلاة في الاوقات المكروهة والزكوة
مثال الملحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا
الصوم في ذاته غير حسن اذ هو تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه صار حسنا
بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله الى داود يا
داود عاد نفسك فانها انتصبت بمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
اماكن معلومة وهو غير حسنة في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة
شرف المكان كما قال النبي ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد
ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى لا النفس ليست بجانية في صفتها
بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير
ليست منه بل بخلق الله تعالى وكذا شرف البيت ما حصل الا بتشريف الله تعالى

بل يكفيه المحل الاعتباري فيجوز ان يتصف بما هو فقط
بمعنى ان ذلك الشيء فقط متصف به

اياه فلما كانت هذه الوسائط من الله وبخلقه صارت كلا واسطة

فالتحقت هذه العبادات بالصلاة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية

النفس بخلق الله لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا

حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار

العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد

او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره

فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات

لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا

الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه

وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي

لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او

يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او

ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا

للتوسل به الى اداء الصلاة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بافعال

مقصودة بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن في

نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله

او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله

ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل

المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن

تمثيل الحسن بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان

الاولى في التمثيل ان يقول او اقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها

لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى

بنفس الاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط

ظاهره يقتضي ان يكون منشا السؤال ذكر قوله او لغيره ولا معنى له لانه معطوف على قوله لعينه بحرف او وكما صرح به الشارح رحمه الله نفسه فلا يتوارد ان على محل واحد فالاوجه ان يذكر ذلك عند قوله لعينه وتقريره ان مقتضى عليه قوله ضرورة حكمة الآمر هو ان لا يكون الحسن في المامور به لعينه بل لغيره فاذا جعل الحسن لعينه احدهما يلزم التناقض والمذكور في الشرح الاكمل ان ذلك اعتراض اورد على اصحابنا منشاؤه سوء الفهم والشارح نقله بعينه الى الكلام المصنف رحمه الله عفي عنه

ومقتضى حكمة الآمر الحسن المطلق وهو انما يوجد تحت واحد من المقيدات المذكورة عفي عنه

للشرط يعني واما ان يكون الحسن لمطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن
بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار
الامر الذي حسن لعينه حسناً لشرطه وصار الملحق به ايضا حسناً لشرطه كما
الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا
لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او
ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز
فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون
الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من الغير فناسب النوع الثاني
وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة
بجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون
قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف
فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها
ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه
قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه
الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى
صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان
يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل
بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة
الالات والاسباب فهي سابقة على الاداء وذلك على نوعين نوع يصير
الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا للاداء
يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز

[illegible]

لان المراد من كون الفعل مقدورا له ان يكون من شانه
ان يفعله الفاعل عند حصول الشرائط
وارتفاع الموانع كذا وجد في حس

وهي القدرة التي تزاد بها حسن المأمور به
نوعا لا مطلق يعني من غير اعتبار فيه م

كذا في النسخ والظاهر
اسقاط على
مسلم زاده

عقلا وان كان يتعذر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة
التي يزداد بها حسن المامور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء
كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره و
لقائل ان يقول في عبارته لان الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة
المطلقة التي في ضمن المقيدة فهو لانه غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم
ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة
ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلق
لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لا يتقيد بقيد
والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا
عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يوم يجب قضاؤه في
النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في
الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو
شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح
هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد
فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب
اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام
فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت ما تلته
الاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء و
القضاء لان الاداء ان كان مطلوبا لنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة
وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا اشترط فيه
حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء

قوله مطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل امر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القوة فا آخ ٩

بالكسر على الحكاية يعني بدل قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه والمراد بالتقدم التقدم على الفعل ع م ح

اي تفريغ الذمة عن الواجب السابق رحا دب

ثم ان قوله اوجب اسقاط الواجب السابق لا يخلو عن شيء والظاهر اوجب عدم سقوط الواجب كما لا يخفى ع م ح

القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط
توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض
هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت
يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمهم اداء الصلاة عندنا لتوهم
الامتداد في آخر الوقت بوقوف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة
كما كان لسليمان النبي عليه السلام لما جلس على كرسيه وعرض عليه الصافنات فاشتغل
بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق
مسحا بالسوق والاعناق الآية ثم انه لما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس
عن حظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يأول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي
عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تتبعوه ولم يغلطوه
كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في
الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث
ويلزم الخلف وهو الكفارة فكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا
هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات والعدم القدرة
واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال
ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب
وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة
على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن ليس معناه
ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات
الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه الميسرة كانه
تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات

وجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقوف الشمس كما كان لسليمان فثبت بهذه القدرة وجوب الاداء ليظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء والاثم بالتاخير

بالجر عطف على التوهم والضمير للامتداد

ذكر في البغوي وكان ذلك اي عقرها حلالا له لانه لم يكن يقدم على محرم ولم يكن يتوب عن ذنب ... وقال بعضهم انه ذبحها ذبحا وتصدق بلحومها وكان الذبح على ذلك الوجه مباحا في شريعته ... ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون ... اي اخذتهم الهيبة من حال سليمان عليه السلام ولم يغلطوه ... على المفتي

المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة
عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء
في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال
فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء
الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء
بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت
لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع
العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن
من الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشارع
بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في
الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة
عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة
بدونه فيشترط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب
بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء
لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم

فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمالك وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد القصده من اسقاط الواجب عن نفسه ونظرا للفقير تلويح

واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن سعة الاغنار وذلك دليل اليسر فا الي

يعني القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تفتقر الى سعة الا اعتبار بالنظر الى ذاته وانما افتقرت اليها من حيث هو عشر منها كان الجزء لا يفتقر الى الكل بالنظر الى ذاته فاما من حيث انه جزء منه فلا يستغني عنه كشف

كان الانسب لقوله فيما سبق اي النصاب في الزكوة ان يقول ههنا والخارج في العشر عطفا عليه لان الاقتصار في تفسير المال على النصاب في الزكوة قصور الجلبي عزمي زاده

ولم يوجب ايضا فى الارض دون الخارج وهو اسم اضافى لا يمكن ايجابه
الا فى النماء الحقيقى فشرط قيام تسعة الاعشار فى وجوبه وكذا يبطل الخراج
لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة
او زرعها ولم ينبت لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفى لوجوب الخراج لانه
ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء
موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه
لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا
يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء
الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود فى
النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة فى
الحج والنصاب فى صدقة الفطر بعد وجوبهما وفى هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة
الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة فى الحج والنصاب
فى صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة فى الحج القدرة على
المشى والاكتساب للزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر
او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط فى الحج نفس
الاستطاعة وهى لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض
ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا يناقض لانهما
من قبيل الالات التى هى وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط فى
صدقة الفطر لليسر بل لتصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير
الغنى الشرعى فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك
لا يتوقف على الغنى الشرعى قلت ما دون الغنى الشرعى فى حكم العدم لان من لم
يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافى بينهما
وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اى المامور بالمامور به قال

اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالاجزاء
وعدمه فيقال هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده
هنا كونه من بيان حكم المامور به رهاوى

قوله قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو انه يكفي الاتيان في سقوط المأمور به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء وهو انه اسقاط القضاء وامتثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا بد ان يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل كذا حرره بعض المحققين والتحرير يفيد ان لا خلاف في ان البراءة مستفاد من الامر كما هو قول الفقهاء ومن الاصل كما هو مذهب المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال عند المعتزلة لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل على الجواز رحادرح

بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستقل بين بان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى
اداء والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به بمطلق الامر صفة الجواز لانه يقتضي
حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع
الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط
القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان
المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عندنا بانه يلزم تكليف ما لا يطاق وفي الجواب
عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسده
ولم يمتثل وجب عليه التخلص عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واداء
فاسدا اخرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة
هذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر
ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه
مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي
وهو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتساخ وجوب الاداء فيه
لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب
الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد
بالجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا
للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء
حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان
يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من
حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير

اي ادى في السنة القابلة [illegible] فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء عزمي زاده

يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل الاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء رحادرح

وسقوط القضاء مبني عليه فاذا اتى به كما وجب سقط والا لا رحادرح

بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل حينئذ الجواز لزم تكليف ما لا يطاق رحادرح

اذا كان النزاع لفظيا لا حاجة الى الجواب عنه فهو بناء على ما هو المذكور في المتن وحاصل الجواب ان وجوب القضاء انما هو باعتبار انه افسده ولم يؤد المأمور به بالامر الاول كما وجب والمضي على الباقي من الافعال ليس بصحة الامر بل بامر آخر فلا يجتمع فعل المأمور به مع وجوب القضاء بالنسبة الى امر واحد كما هو مدعى الخصم عزمي زاده

اي في الصلوة من حيث انها صلوة فلا تنافي ذلك بوروده بينهم من استنادا والكراهة الى الصلوة عزمي زاده

فيقال على قوله انه يقضي ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ان اردت فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه فليس محل النزاع وان اردت بالنظر الى تلك الحصة فممنوع عزمي زاده

بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس وفي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم من تلك الحصة واما انتفاء العام بانتفاء الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة الخاصة فسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص فممنوع وهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب رحادرح

خبر فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت
المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر
وهو اي المطلق على التراخي اراد به انه لا يتقيد بالحال لا انه يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور عقيب
ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا
لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز
تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي ان
الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك مما يوجد في الزمان والزمان
الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه
قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي نقض الماوضع
له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل
في الجزء الثاني من الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب
لزم انه لا يجوز فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء
الثاني فان كان لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور قلت
لا ياثم وانما ياثم لتفويته ومجرد التاخير لا يجوز تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر
ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر ياثم والموت فجاءة نادر لا يصلح
لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى
اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده كذا قاله الشراح ولقائل ان
يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا
فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت

اي لكون مجرد التاخير لا يكون تفويتا رحاوي

جواب عن سؤال بانه يقال ينبغي ان لا يجوز له التاخير لاحتمال الموت فجاءة رحاوي

فيما اذا اخر غير ظان ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ترتب التعذيب عند عدم استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله رحاوي

قيّده بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدّى اذ المختلف باختلاف الوقت هو
صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدّى تستلزم شرطيته اذ
الظروف محالّ والمحالّ شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلّم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلّم فالمقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في
ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدّى بدليل ان المؤدّى قد
قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط
لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدّم الشيء على شرطه ضروري
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصوّر تقدّمه عليه بخلاف وقت
الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدّم الاداء عليه باعتبار
شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدّم الشيء على شرطه اظهر من بطلان
تقدّمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتّى اولان الوجوب يختلف
باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغيّر هو المؤدّى او الاداء
والمدّعى سببيته لنفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب متجدّد
بتجدّد الوقت وذا يدل على سببية الوقت فان قلت لا مناسبة
بين الاوقات والعبادات ولا بدّ من المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة لوجوب الشكر بالعبادة ترادف النعم وهو انما يحصل
في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا فاعلم ان ههنا وجوبا ووجوب
اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه
الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى ولما كان غيبا عنّا فجعل سببه الظاهري

لنفس الوجوب على ما هو المدعى صحيح

لبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية

2 فلا بدّ من التعرض لكل منهما به الاشتراك والامتياز

3 الاولى اي السابق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان الظاهر عوده الى الظرفية

4 فيجوز ان يكون المؤدّى قبل الوقت لكون الوقت شرطا للاداء لا لكونه سببا للوجوب

5 لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا

8 اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عنده فلا يتصور تقدمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكوة على الحول لانه تعجيل بعد وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز

3 لكون الدليلين المذكورين غير سالمين على ما ذكره

4 هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر صحيح

٧ ترادف النعم

3 حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقية بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات اسبابا بالعبادات التي هي شكر المنعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم

6 للعبادة التي هي شكر المنعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم اقامة المحل مقام الحال

الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى
قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل وذهب السافعي
الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم
مثلا انما هو الامساك عن المفطرات مع النية نهارا والامساك فعل العبد
فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي ففيهما فرق فانه
لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى ان الفرق
بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة
المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان
المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون
صوم المسافر اداء للواجب قلت بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما
في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين ولو قلنا
الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا الوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط
للاداء ومطلق الوقت ظرف للمؤدى وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الجزء
الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما
وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل لا آخر الوقت والا لما صح

لو اخر شرطيته عن بيان ظرفيته ليكون كلامه على وفق
ترتيب المتن لكان اولى عفي عنه

قوله الوقت الذي هو سبب موافقا لما في التلويح وغيره
لكان اظهر لظهور ان منشأ الاشكال هو جعلهم الوقت
سببا مطلقا من غير تعرض الى الجزء والكل عفي عنه

وما قاله الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل
الوقت سبب الخ يدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع
رهاوي

الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول للآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية
الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل
الاداء به تعين ذلك للسببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع
وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان
عرض لا يستقر على تمام ركن فقبيل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي عن اجزاء الزمان
ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي له حكم الاتصال به لان
الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو
ايضا سببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت
عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به
الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب
على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء و
بهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
اي يكون تقرر السببية موقوفا على اتصال الاداء نح
الموقوف على السببية فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية
الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل آخر ولو قال المصنف
ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى
من التطويل اعني او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية
من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل
الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى
البعض للضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال
فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعد اذا كان كل الوقت
سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلت معنى قولهم القضاء

لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل به الاداء ينتقل السببية صح

ومفعوله محذوف كما اشار اليه في اثناء التقرير والظاهر ان يجعل فاعل يلي هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولي على ما ذكر في الصحاح وغيره هو القرب والدنو مطلقا وان كان الاكثر استعماله فيما يكون بطريق التعقيب وكان الشارح توهم الاختصاص فوقع فيما وقع
ع ل ح

القائل هو الفاضل السمرقندي ووجه اندفاع ذلك بما ذكره هو ان الموقوف على الاداء تقرر السببية لا نفسها والوجوب الذي توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور
ع ل ح

فيه تسامح لان السبب ليس الا ما يكون قبل ذلك الجزء على ما صرح به
ع ل ح

القضآء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان

قلت لو شرع رجل بالنفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في

الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلت باب

النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالاتمام

صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضآء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع قدرته على

القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه

الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت

الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يودي عن الكامل فان قلت كل الوقت

ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلت نقصان

الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى

خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع

في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصانه في ذلك الجزء فيتادى

بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في

اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا

ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في

الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له

في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا

ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح

في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا

النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه

ظرف يسع فيه غير الفرض

[redacted] ولا

يسقط التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لما

جوابه ما اشار اليه صاحب المغني من ان لزوم الاتمام بالشروع والقضاء بالافساد بعد الشروع انما ثبت للضرورة صونا للمؤدى عن البطلان وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال الا في حالة الاداء اولا في حالة القضاء لان ذلك مصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز منه

عزمي زاده

للنقصان

فاذا مضى خاليا عن الفعل زال المحلية وبقيت سببيته فكان الوجوب كاملا بناء على سببه كاملا

تلويح

فيجاب عنه بان ما يسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده من كل الوقت في حقه او كليه كل في الجملة

عزمي زاده

يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق
وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد
لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض
اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء
بعده او قصدا بان ينوي فيه ذلك الاداء لا اداء بعض الاجزاء انما يتعين باتصال
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك واثبات الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار
في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له
ان يفعل الآخر او يجوز الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد
بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف
اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل
في الاضافات اضافة الحكم الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا
لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان
الوقت شرط للادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما
في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا اخصهما بالذكر فان قلت السبب اما
الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار
لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم
في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما
مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع
قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل عنه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما
قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا

قوله وانه لا يتعين بتعيينه قولا اي حكم هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين وله ان يؤدي في غيره كذلك الجزء قا لي

كذا في التلويح وقال الشريف قدس سره ليس للمتعين لان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى

لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب قوله رحمه الله لانه حادث به يكون في المال سببا لكونه ذلك اقوى وجوه الاختصاص

ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم نمنع في الترك كذا في الشرح الاكملي

اي في الصوم المنذور المضاف الى وقت معين

اي وقد لا يكون معيارا ليصح التمثيل بوقت الصلوة

وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اى نية كون صومه من رمضان
وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم
فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا
لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في
المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اى بمطلق نية
الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة
غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل
والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فبطل الوصف وبقي اطلاق اصل
الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض
انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا
آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف
في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم
لان السبب هو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب
الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق الاداء بمنزلة شعبان فاذا نوى
نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدأ
محذوف اى المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن
صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب
الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام
وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى
النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض

وقال الشافعي رحمه الله كما شرط تعيين اصل الصوم يشترط تعيين
وصفه ايضا مستندا الى ان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل
معتبر في الوصف بجامع ان كل واحد منهما مأمور به فكما
شرطت عزيمته في اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي
ان يشترط في وصفه ايضا والا لكان مجبورا «الاختيار»
للعبادة لخلوه عن الاقبال عليها اذ انه يتحقق بالاخلاص
والتمييز
قال الى

لو قال اى بنية مطلق الصوم
لكان اظهر

وانما قال في حق الاداء لانه في حق نفس الوجوب
ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب
فيه دون شعبان

ذكر النفل ههنا استطرادي

لا لحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرّق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى
ما يضره الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص
بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص لحقيقة العجز في النوع الثاني
وفي التنفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن
ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر
لما كان لكونه اخف نظراً الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظراً
الى مصالح دينه كان اولى اذ الفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا
يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان
يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون معياراً لا سبباً كقضاء رمضان والنذر المطلق
هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معياراً له فظاهر واما كونه ليس
سبباً فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم
النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا
يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع
قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سبب النذر لكن
له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق
النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل
بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات
غير متعينة للصيام فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل ولا
يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار يحتمل الوقت
وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم و

فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعل قسماً من الواجب المقيد فتدبر رحاوى

اي لكونه مقدراً به اذ لا يتصور قضاءان وصومان في يوم واحد رحاوى

شرعاً بقول لله تعالى عليّ ان اصوم رجب او يوم الخميس عم رحمه

ولا يذهب عليك ان شبه النذر المعين بالقسم الثاني لا يستوجب خروجه عن القسم الثالث حتى يهتم فيه بالاحتراز عنه عم رحمه

كما في صوم رمضان فالوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير عم رحمه

حتى يتصرف الى ما تعين له الوقت عم رحمه

الظاهر انه تفسير لكلام المصنف ولا يذهب عليك انه غير مطابق للمفسر لان المذكور في كلام المصنف كيفية النية لا بيان وقتها عم رحمه

وكذا الكفارات والنذر المطلق عم رحمه

والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلاً
هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار
من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث
ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وتعين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رحمه خلافاً لمحمد هذا بيان لاشكاله
بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف رحمه مضيقاً لان ادراكه العام الثاني
مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعيناً فاشبه المعيار وعند
محمد يجب موسعاً ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من
كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلاة فان قلت لما ثبت ان وقته
مضيق عند ابي يوسف رحمه موسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل
واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل
في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعيناً
للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم فعند ابي يوسف رحمه يأثم
ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا اغلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم
يحل له التاخير فيصير مضيقاً ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج
لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر انه لا ينوي النفل فتعين
الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت
بان ادرك المرء من الوقت الاقدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية
التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود دلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل
بتفويت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان
الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه
يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية

٢ الطلاق الاشكال على الحج مجازاً اذ الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل
١ الظاهر ان الضمير للحج وفيه تسامح رحاوى ع ر ح

٨ الاول بالنسبة الى سنة الحج وهذا بالنسبة الى سني العمر ع ر ح

٥ من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد ع ر ح

٤ من جهة ان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء وقت الصلوة ع م

٧ لا لانقطاع التوسيع بالكلية ع ر ح

٩ لا لانقطاع التضييق بالكلية في هذا التقرير ان وقت الحج يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رحمه والظرفية عند محمد ع ر ح
باعتبار التضييق
باعتبار التوسيع

٣ اي بمجرد التاخير وعدم ادائه في العام الاول اما لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم ع ر ح

٤ يمكن ان يجاب عنه بان وقت الصلوة موسع محض فلذلك وجب اشتراط التعيين فلا يسقط بعارض التضييق بتاخير الاداء الى زمان التضييق لان الحكم فيه يعتبر ولا يتغير الا بسبب بخلاف وقت الحج فانه ليس بموسع بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق فلم يوجب اشتراط التعيين ع ر ح

فيتأدّى به فرض الحج وأجيب عنه بأنه لو حجّ عن النفل لوقع حجّه فرضا من غير اختيار
وذلك باطل فإن قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع أنه يلزم
اداء العبادة بدون الاختيار عن مح
منه أداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان إذا نوى النفل بطل الوصف لأن الوقت
غير قابل له فبقي أصل النية بخلاف الحج فإن وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق
الإعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان لأنه عليه
السلام بعث للناس كافة لدعوة الإيمان كما قال الله تعالى قل يا أيها الناس إني رسول
الله إليكم جميعا إلى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها وبالمعاملات لأن المطلوب بها
أمر دنيوي وهم أليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة ونحوهما
في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف [2] فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
متعلق بالشرائع خاصة رهاوي — متعلق بالكل رهاوي
في الدنيا كما يعاقبون على أصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل [3] منقول عن أهل التفسير
فثبت أن الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا
فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فإنهم ذهبوا
إلى أن أداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك أن أداءها جائز عليهم في
حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الإسلام بل أرادوا [4] أنهم يعاقبون بترك
متعلق بيعاقبون عن مح
العبادات بشرط تقديم الإيمان زيادة على عقوبة الكفر فإن قلت الإيمان أصل العبادات
فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا
لا يثبت به الحرية [5] قلنا لم يريدوا أنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع بل وجوبه [6] ثابت بالدلائل
المستقلة والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة
والصوم [8] ولا يعاقبون بتركها لقوله عليه السلام لمعاذ لما بعثه إلى اليمن إنك ستأتي قوما أهل
كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوك فأعلمهم أن
الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بأن وجوب الأداء

[7] لا يخفى أن هذا إثبات لا إلزامي فإن الخصم يمنع ذلك رهاوي

[2] لو قدم ذلك على قول المصنف بلا خلاف لكان أولى لأنه متعلق بجميع ما ذكر في التنقيح لا بالأخير فقط عزمي زاده

[3] والقائلون بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال استندوا على مذهبهم بظاهر هذه الآية عزمي زاده

[4] هذا هو فائدة الخلاف في الآخرة وأما في الدنيا فيظهر في الزكوة فإنها تجب على من أسلم وقد حال عليه الحول في زمان الكفر عند العراقيين كما من وعند مشايخ ما وراء النهر بعد مضي الحول وكذا الحج في استطاع سبيلا ثم أسلم عاجزا عند الفريق الأول دون الثاني عزمي زاده

[5] لأن الحرية أصل لحل تزوج الأربعة عزمي

[6] فيكون ثبوته بالعبارة لا بالاقتضاء وقد يقال هذا لا ينفي الاقتضاء بل الحق أنه يقال ثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا منع لو لم يكن العبارة يلزم المحذور وهو ممنوع عزمي

[8] فإنهما يحتملان السقوط بعذر كالإكراه وأما الإيمان فلا يحتمل السقوط أصلا فيخاطبون بأدائه
حسن چلبي

١

اوادا الشرايع على الاجابة بالايمان فنبه بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم
مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال
بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه اى من الخاص النهى قدم
الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى قال الله
تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة فى الامر فى قيود التعريف والاحترازات
وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى او عقلى آتية فى النهى وهو اى المنهى اما ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية
الشئ يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد
به ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك

ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا فى
الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل
هو قبيح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول
وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف فى قصة يوسف
عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون
حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما
قبح لغيره وصفا قائما بالمنهى عنه بمعنى انه منهى عنه لا بذاته لانه فى ذاته امساك
لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والاعتقاد
الخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من العبد صفة له لعدم تصور الانفكاك
عنه لان الوقت داخل فى تعريف الجزء الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع
وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل
الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع
بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق وكذا وطى الحائض منهى عنه لمعنى

اى انفكاك الخلل الذى [illegible] الصوم بعدم [illegible] كما لا [illegible]

كذا فى الشرح الاكملى والصواب بمنزلة الوصف له كما فى التحقيق وغيره اذ لا معنى للصدور من الوصف ثم ان الضمير المجرور فى له عائد الى الصوم

لان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية

مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطى المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن
بزوال الحيض وكذا الصلوة فى الارض المغصوبة منهى عنها لشغل ملك الغير والصلوة
بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطى
حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او
طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام فى حالة النهى قلت ليس الكلام فى حال كونهما
منهيين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة
الله بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول كان اشد
اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر
مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار بالعقد به مشروعا ومحظورا
وفى المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعى
وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح بالنذره
من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا
قالوا لو صرح بذكر المنهى وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت
لله على صوم يوم حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح
نذرها بخلاف الصلوة فى الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها
من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجمع ولم يتقيد بالسجدة
والمنهى عنه فيها هو الصلوة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب
وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة
وارتكابا للمعصية وهى ابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه يلزمه القضاء
وفى القسم الثانى لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء
حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة
التحريم وهى ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الحكم
مثل الاول وهو فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر

يريد به الشغل المنهى عنه
فيه تسامح والمراد حال كون الصلوة فى الارض المغصوبة

بل المراد منه امكان خلو الوطى والصلوة عن الحرمة فى هذين المحلين

كالصوم مثلا فانه امر مشروع فى نفسه وجب كان متصلا بالاعراض عن ضيافة الله تعالى كان فاسدا

اى انعقد مشروعا ويريد بالبعض الحنفية يعنى ان ذلك كان واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية

اى جانب ترك المضى على جانب وجوب المضى فلم يلزم القضاء بالاف

لان المضى ... امتناع معصية ... ارتكاب معصية وامضاء المضى طاعة وليس فى تركه طاعة

...الكراهة بطريق الاجمال لكانه اجمل ليكون ... فى محله

لا يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا المختار انها كراهة تنزيه وانما
كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه
تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته والنهي المطلق عن
الافعال الحسية وهي التي لها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو
القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبيح لغيره كالنهي عن الوطي حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل
على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية
اي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلت
كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية
العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك في تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية
والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط
موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول عددتم من الحسيات انما كانوا
يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي
ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد وقد
قتل بآلة كذا عمدا ولا يجوز القاتل اباه وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل
في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجبا للرجم او الجلد
فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية
بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي
اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي
عنه بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه
فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال

حاصله ان مقتضى القبيح الذي في القسم الثاني من حيث هو هو كراهة التنزيه ولا يقدح ذلك في كونه بعض افراده حراما لدليل آخر كالجماع في صورة وطي الحائض عزمي زاده

مبناه على زعم ان نكتة المفهوم من كلام المجيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمة على شيء واحد ولا يذهب عليك انه بمعزل عن مراده كما قررناه عزمي زاده

اي الكائن في القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره

خبر المبتدا الذي هو الزنا ولا يذهب عليك ان في قوله وكون الشبهة عطف على الكون الاول ومقتضى ذلك هو ان يكون كذلك ايضا داخلا في الايجاب المذكور وليس كذلك ولو قال والشبهة في الفعل او في المحل لكان اخصر واظهر عزمي زاده

قوله بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه اي بعدما اقتضى اذن من عرف هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا وضعت ثبتت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذه المحل كالبيع كان يعقد قبل البعث حيث شئتم ولا يعقد الان نوا ولا اشتراء بالخمر رضا ددا

شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن
الاستثناء من ابجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن
الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلت المراد
به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة وهي كونه اشد اتصالا به كما
ان يعود الضمير على الذي اتصل به ع ر ح
ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعا والآخر شرعا
خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح ثبت اقتضاء للنهي
عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي
وهو النهي بيانه انه تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور
الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يترك فيثاب ولو كان
قبيحا لعينه في المشروعات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل
عبث كمن قال للاعمى لا تنظر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضى فيعود
على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضى
وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا وتحقيقه ان النسخ عبارة
عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع
لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا ابتناء
عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه
ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ومنع
قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي
الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان
مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا

وهي كون القبح اشد اتصالا به حتى يكون المراد المتصل به وصفا ع ر ح

لو قال كان النهي عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه بقسميه لكان اخصر واظهر ع ر ح

جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم يعتبر الجهة الزائدة فلم خص الا اتصال وصفا بالذكر ع ر ح

مشروعًا في الجملة ولهذا انما تفريع بالمسائل على ما تمهد من الاصل اي ولكون النهي
عن الافعال الشرعية واقعًا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد
الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الايام
المنهية مشروعًا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب
والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعًا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما
شرط القبض لكون سببه فاسدًا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في
صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم
النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه
غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن
الزائد فرع على المزيد عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة
كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير
مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك
ينفسخ البيع فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل
ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللآلي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين
جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه
التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود
مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات
نسخا لعدم محله اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو

بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي
وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود
لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير
النبي عليه السلام في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم
لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على الانكار وذلك
يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان
يكون بيع الحر قبيحا لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلت ذكر هناك باعتبار اقسام
القبيح وههنا باعتبار ورود على القاعدة بسؤال وقال الشافعي في البابين
اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى
ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان
حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا
والمطلق ينصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر
المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه وثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام
عليه مثلا الشارع وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه
حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبيح الذاتي فلا يكون
صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره
رتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصيغة تكذيب من قال ان
نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر
في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان
كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه
مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا
فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي ولكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال

قال الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية تلحق
بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببًا
للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب وجوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدًا
بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما
لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى
فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضًا من
الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما
اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالًا او حرامًا لانه خلف عن الولد
وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان
قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية قلت سقطت
حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئًا وهلك
وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب
ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد
الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببًا لها جوابه ان الملك لم يثبت
بالغصب قصدًا بل ثبت شرطًا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبر الفائت
والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك
شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنًا
بحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك دخل في ملك الغاصب ضرورة
لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدًا وهذا الخلاف
بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده وح لا حاجة الى
زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببًا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة
جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك

فالجواب منا ان سفر المعصية ليس بنهي لعين فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في قطع الطريق والنزول على المولى وهو مجاور له وصفا فصار كالبيع وقت النداء
انوار

مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا
يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على مال معصوم و
لما احرزوا اموالنا لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم
على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال
الحسية ولا خلاف فيه قلت المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء
كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده
يضمنه قلت الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة
كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار
الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه
حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسله يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم
واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف آخره عن
الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يشمل بالوضع
لم يذكر الوضع ههنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص
العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة
فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها
وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله يتناول افرادا
جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة
الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول
افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها
مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة
في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي

يعني ان الاستيلاء فعل ممتد جعل حكمه في حالة البقاء كانه
من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء
وقع على مال غير معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم
الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك
لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء
وهو بالاحراز بدار الحرب كما اشار اليه
الشارح بقوله كانه استولاه
حاشية
لان الفعل الممتد لبقائه حكم الابتداء كما لو حلف
لا يلبس هذا الثوب او لا يركب هذه الدابة
وهو لابسه او راكبها فاستدام يحنث
كما لو ابتداء
محمد حكيم

اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعى موجبه ليس بقطعى لانه
يحتمل ان يخص كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس
الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثانى اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع
ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على
خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدى
الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس فى الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول
لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال فى دفع القطع عن عمومه لا فى العمل فان العمل
بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه
بان ارادة الخصوص لما سقط فى حق العمل بالاتفاق سقط فى حق العلم بالطريق
الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط فى
حق التبع ففى حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله سقط فى حق
العمل دون العلم قلت ذلك احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى
لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب اعتقاد العموم
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده
لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اى بالعام هذا تفريع لكون العام
موجبا بمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها
عرينة وهى قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما
يقال فى حنيفة حنفى وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا
الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا
الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا
فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا هذا
حديث خاص ورد فى ابوال الابل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول

وجه الانتقاض ان ما فى خبر الواحد والقياس من الشبهة لم يعتبر فى العمل حتى وجب ومع ذلك اعتبر فى حق العلم حتى لم يثبت كذا وجدنا فى شرح النقيح

اى لا بعد التخصيص بدليل آخر قطعى فانه لا نزاع فيه

لان الحول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لان اللام للجنس في ضمن المتحقق بعينه فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني و

حديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت

في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام

مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلت الاحتمال

الغير الناشي عن الدليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات

مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني اذا

اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام

مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما نصفين

ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف

في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة

ليس في شرح المصنف شيء من ذلك

وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية

لا تلزم شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية

بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان

حيث تكون الخدمة للثاني وليس للاول الا الرقبة

ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا

لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة

ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم

ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه

بالعام من حيث ان الفص داخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا

تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك

والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط

هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك

التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول انه مخصوص

ولا يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر اسرار

يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص قطعي والعام ظني رهاوي

كذا في التوضيح وفخر الاسلام في اصوله

حتى قال فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا وتحقيقه ان المسئلة مقيدة في كلام فخر الاسلام بكون الوصية الثانية بكلام مفصول فقول الشارح فيكون الفص بينهما يجب تقييده ايضا بذلك ولا يصح على اطلاقه

غير مسلم بل لا رواية صريحة اصلا في خلافهما كما يظهر من كلام صاحب الكشف حتى نقل عن مبسوط فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا

حاصله انه لا خلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في صورة الوصل حيث يكون الفص للثاني عندهما وكذا في الفصل عند ابي يوسف هو كالوصل وقال محمد رحمه الله لا فيكون الفص بينهما نصفين

لا يقال النص محتمل لانه يحتمل الذكر حالة الذبح وحالة الطبخ وحالة الاكل فلا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف ان المراد حالة الذبح لا غير اسرار

المراد ههنا الذكر باللسان بدليل صلة على فانه يقال ذكر عليه والذكر عليه يكون باللسان فانه يقال ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه يقال ذكره غير مقرون بكلمة على اسرار

قوله لا يحل اكله بتقدير المضاف اي اكل ذبحه وكذا قوله يجوز اكله اجماعا

مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روى انه عليه
السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي
اسم الله حال الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد كذلك قلنا لا يحل اكله لانه منهى
عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد
والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به و
ههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت
يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين
جادلوا المسلمين فقالوا انكم تاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل الله تعالى الآية
فاجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ
ومن دخله كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة
من كان مباح الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوى
ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي
فيه لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل
ادون الحقين في علاهما اولا لانهما اي لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى
لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام
الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد
لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة و
اما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الاطراف لانها في حكم
المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت

قد يقال ينبغي ان يذكر هذا السؤال مع جوابه في دليل الخصم لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص

لو قال ايضا ترك ذكر اسم الله لكان اوضح عزم زاده

ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا في سورة آل عمران

يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض

الاستدلال بالآية مشكل لان ضميره دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا
الحرم الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فيصح التمسك بها واثبت
الحكم فى الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا اسلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان
دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى فالالزام بالآية متعذر قلنا
صفة الامن تعم البيت والحرم وقال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما
اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار بمنزلة شئ واحد فجاز عود الضمير الى البيت
منا ولا الحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل فى حرم مع ان مقام ابرهيم
خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه
تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس فى كون البيت
متعبدا آيات بل هى ظهور قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب
فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع فى بحثه بعد لحوق التخصيص
به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه
بدليل مستقل لفظى مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط و
الغاية وبقوله لفظى عن العقلى كقوله تعالى خالق كل شئ فانه مخصوص منه كذا فى بعض
الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشئ فى قوله خالق كل شئ المخلوق بقرينة اضافة
الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبى والمجنون من خطاب
الشرع من هذا القبيل وعن الحسى نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ وبقوله مقارن
عن الناسخ ولقائل ان يقول ان التعريف لم يتناول التخصيص فى المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا فى ماهيته
كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر
دليل مخصص لان يصدر امعا من النبى عليه السلام فيمكن ان لا يعرف تاخر دليل
آخر فى المرة الثانية كما لم يعرف فى المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده
بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول

واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض الفسخ فى شئ منها
وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ بالبعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل
توضيح فى باب الاجماع

يعنى عند من جوز ذلك
كذا فى الكشف

اختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فقال بعضهم لا يصير
آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدى
الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم
يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم
رهاوى

ويمكن ان يقال ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما فى
صفة الامن قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما آمنا فجاز رجوع الضمير اليه بهذا
الاعتبار قاآنى

وقيل يحتمل ان يكون الضمير للحرم وان لم يذكر
لذكر متبوعه عن ملا

فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو
انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة
زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى
جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى
الليل توضيح

لو اخرج عنه الغاية قول المصنف معلوم او مجهول
ذكره قبل قوله واذا قصر بمستقل لكان اولى اذ يبقى
حجة ان كان كلامه الآخر انقطع عن ملا

يوصيكم الله بامركم وبعهد اليكم في اولادكم في شان ميراثهم وهو اجمال تفصيله للذكر مثل حظ الانثيين اي يعد كل ذكر بانثيين حيث اجتمع الصنفان فيضعف نصيبه وتخصيص الذكر بالتنصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف كاف للتفضيل فلا يحرمن بالكلية وقد اشتركا في الجهة والمعنى للذكر منهم فحذف للعلم به
قاضي في سوره النساء

هذا جواب لما قيل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر
ك ت ف

او مجهول كالربوا خص من قوله واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للمخصوص المعلوم واذا اقترن بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رض احتجت على ابي بكر رض في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها تحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص شبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم وشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا يتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي وبه تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل

وهو القدر بالجنس
وكذا بالقياس

فيه تامل ثم انه مجرور عطف على البيان

لان لفظ صيغة المشركين لا تتناول العجائز فلا يكون التخصيص لانا نقول الجمع المذكور بعلامة التذكير يتناول الذكور والاناث عنده تغليبا كما يجيء في الكتاب

ولم يكن العام المخصوص حجة لما عدل الى كذا ...
عام مخصوص لا يصلح للاحتجاج

استيناف جوابا عما قيل لم لم يورث الانبياء كذا في شرح المنار لابن ملك

فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذا يوجب التوقف بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم في المجهول

اي العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول سقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام

فكونه حجة باعتبار شبه دليل الخصوص بالناسخ وكونه ليس بقطعي باعتبار شبهه بالاستثناء

لانه نص مستقل فيكون باعتبار شبه الناسخ ان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف يتمشى الشبه بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبل من حيث الحكم

[illegible]

الى الفرع فيما ليس بثابت كيف يتعدى فوقوع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة
واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا
يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون
معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة
فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين
فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص كيف يقبله قلت المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي
اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف
على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في
الذي لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع
لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار له فيه كما جعل ابو
حنيفة رحمه الله في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا
لقبوله في العبد قلت الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد
فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان
اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة
رحمه الله كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح
كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا
القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية
الحل وانما يقابل لها باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد المزاحمة فلا
ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد

اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص لان عمل القياس المستنبط من الناسخ [illegible] عمل الناسخ وعمل الناسخ المستنبط منه على بطريق المعارضة فكذا عمل القياس [illegible] سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص من المعلوم مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد فيه [illegible] لا معارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور معارضة القياس [illegible] ولانه اذا كان تعليله [illegible] لم يلزم معارضة القياس للنص لانه اذا كان تعليله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اي في الفرع على وفق عمل الاصل [illegible] رحمه الله

بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم بخمسمائة على اني بالخيار ثلثة ايام في هذا بعينه [illegible]

[illegible]

لو قال لم يجعل العقد صحيحا وكل الثمن مقابلا [illegible] شرح المغني للقاآني [illegible] السوال المذكور في السابق ثم ان ذكر [illegible] السوال وجوابه بتقريب يسير والاوجه تاخيره الى صدد [illegible] فصار كالبيع المضاف [illegible]

فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب [illegible]

الانعقاد ولا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط بعد يا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذى له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه
الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور
كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن
ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففى هذه
الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففى الصورة الاولى يصير المبيع والثمن
مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه
بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من
الالف وذلك باطل فكذا هذا وفى الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال
بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمس مائة وفى الثالثة يصير الثمن مجهولا
وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته
من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه
الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط
بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد فى العبدين وهو خلاف ما قصد
فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغى ان يجوز البيع كما
فى بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من
الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء
القاضى ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وقيل انه اى العام المخصوص يسقط الاحتجاج

اى لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما
كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثانى وهو مذهب الكرخى وعيسى
ابن ابان كالاستثناء المجهول يعنى تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء
لان كل واحد منهما اى من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا
اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقى وان كان معلوما يكون
معلولا لا استقلاله وكون الاصل فى النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام
خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا ايضا فصار اى دليل الخصوص على هذا القول كالبيع
المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير
مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بحصته بان يقسم الالف على قيمة العبد وقيمة
الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وفى البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه
لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا
لابى حنيفة رحمه وقيل انه اى العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه
قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اى
من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة
وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا
يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس محتملا له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد
وهلك احدهما قبل التسليم الى المشترى بطل البيع فى الهالك لتعذر التسليم
وصح فى الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالفسخ لان هلاك احد العبدين
بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد
ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان
دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخى وان كان معلوما فكالاستثناء ولا

فان قلت الاستثناء غير مستقل لا يقبل التعليل لانه عدم كلام فكيف يثبت فى دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن انما يثبت شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار ان التعليل يرجع بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا سقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بجهالة الناشية من التعليل والكل وجهة
رهاوى

فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انه اورد نظير الشبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل البيع
فكذا هذا
رهاوى

انما يحسن هذا التعميم لو ثبت ان فى القائلين بالقول المذكور من ذهب الى كلا المذهبين ولم نجد التصريح بذلك فيما عندنا من الكتب
عزمى زاده

فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعا كما ان الناسخ ليس محتملا له بخلاف ما مر فى مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة يعنى شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل ويمكن ان يقال ان جهة من حيث الصيغة فقط وهو من جهة كيفيته يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا والكل معلوم
رهاوى
بما يناسبه

والظاهر انه سهو من قلم الناسخ والصواب المطابق للمعتبرات الفاسخ بالفاء ويؤيد ذلك قوله فكان كالفسخ
عزمى زاده

والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان عليه من
القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالاً لاحد الشبهين واهمالاً
للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء
انما لم يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ
مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من
لفظه مفرد وسواء كان جمع قلة او كثرة معرفاً او منكراً هذا المختار فخر الاسلام وتبعه
المصنف لان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان
قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل الكل
واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل
للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت
لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب
العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء
في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان
واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ
ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد
فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيداً
قلت صح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع
من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر
القوم الا زيداً وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج

الاقتصار في تقرير المذهب المذكور على ذكر القطع
قصور لا يخفى على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث
قال ثم من قال منهم ان موجبه قطعي قبل التخصيص بقي
عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد ومن قال ان موجبه ظني بقي عنده
ظنياً عمرزاده

مثل الجمع المنكر ليس بعام فاختار المصنف انه عام ص

الا واحداً اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن مما يحتمل العموم اذا قلت في
الشرط من زارني فله درهم فكل من زار يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وعمرو وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت
في الخبر اعطي من زارني درهماً يستحق كل من زار العطية والخصوص في بعض مواضع
الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحداً بعينه هكذا فسره بعض الشراح
ولقائل ان يقول من قد يكون خاصاً اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولاً
فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت
في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان
المستفهم يقول من في الدار يريد واحداً والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشائع في
استعمالهما العموم وتختص بذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات
من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاماً العموم
صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك
فهموا منها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار
كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصلح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا
محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعا مبهمة في ذات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام فاذا قال من شاء من عبيدي
العتق فهو حر فاعتقوا جميعاً هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة
وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما
ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال له ان يعتق
الكل بل يعتقهم الا واحداً قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض
لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلاً على انه لم يرد بهذه الكلمة
فيها ضمير من عم
التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص
فلا يدل على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى

وهو المخاطب ... عم

لو قال قد يريد واحداً لكان اظهر عم

كذا في جميع النسخ والظاهر فما المعنى الموضوع له لهما وكان في قطعة من بعض النسخ الاولى وهو مبني على التسامح حيث اطلق الموضوع على المعنى عم

اشارة الى دفع سؤال تقريره انه يلزم من ذلك كون اقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الاربعة ولا ينحصر في ذلك حتى يقال الانقسام الى ... ووجه الدفع منع ذلك فان الاربعة انما هو باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له الا في ضمن خاص او عام فيدخل تارة في هذا وتارة في ذاك عمر

هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار للمولى عم

تعالى ومن يتق الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى
قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان ففي التبعيض متيقن على
التقدير بن فيعتق من شاء من عبيدي الا الكل لعموم من وتبعيض من وان كان للبيان
لانه لما علق عتق كل واحد بمشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد
قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية
بالكل وللقائل ان يقول البعضية التي دل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل
لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض
متيقن لانه قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت
على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر
ليس كذلك قلت بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا او ما يجي بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي
ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل وقلة
علاقة الحقيقة وكذا من يجي بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ظل ما
في صفات من يعقل من ابيات مواضع استعمالها ايضا اي كاستعماله في ذوات
ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الانفراد
كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت
اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها
لازمة للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل
كل امراة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة

اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق
كل واحد مع رعاية البعض بخلاف من شئت فان
المخاطب اذا شاء الكل فمشية الكل مجتمعة
فيه فيبطل التبعيض توضيح

اي فاقرؤا الذي تيسر لكم وما تيسر قد يكون هذا او قد يكون هذا
وهذا معنى الانفراد وجد هامش المطلع

متعلق بما ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى
فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر ولا يصح تعلقه بما تيسر
والا لم يتم الجواب لان جميع القرآن يصدق
عليه انه جميع ما تيسر بصفة الانفراد فلا ينفع
المحذور كما لا يخفى

امراة ان تزوجها لانها لم يعم الافراد
وجب ان تزوج صح

فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف
اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق
اى بصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اى بكذب الثانى اذ قشره
غير ماكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اى كل بكلمة ما اوجبت عموم
الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولك كلما تزوجت
امراة فهى طالق كل وقت يقع التزوج منى فتطلق فى كل التزوج ولو بعد زوج
آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اى فى كلما ضمنا كعموم الافعال فى كل اى كما ثبت
عموم الافعال ضمنا فى كل لانه من ضرورة عموم الاسماء قصدا او كلمة الجميع وهذه من العام
معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون
الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفى المغرب النفل
بفتحتين ما ينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا
واحدا بينهم جميعا اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوا فرادى كان النفل للاول
لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى
الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى
لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول
منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا
لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل
بالمجاز وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر
الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجاز ولا معنى
للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فكان اولى ان

فيه مسامحة لان المضاف اليه هو مجموع ما والفعل ع ص

وهذا التفصيل ليس الا للتشجيع واظهار الجلادة ع ل

يعنى ان المعتبر فى تحقق امتناع الجمع بينهما هو تحقق الجمع بينهما فى الارادة لا فى الوقوع حتى اذا تحقق الاول لا يتوقف الحكم بالامتناع على تحقق الثانى وليس المراد انه لا يتحقق عنده الجمع فى العبارة كما توهمه العبارة ع م راه

يعنى المعتبر فى الحكم بالامتناع ليس هو الجمع فى الوقوع حتى يصح ذلك بناء على عدم تحقق الجمع فى الوقوع ههنا والكلام فيه ليس التعبير ع م راه

ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا
الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا لمعنى كل حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل
يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس
معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان
النفل للاول خاصة لانه هو الاول من كل وجه فسقطت عنه كلمة كل الاحاطة لانها
تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان
الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد
فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من
تخلفه فلم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على
معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد
في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق
بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم
النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم
فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما وقع فرغ من بيان
العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب
وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي
الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد
من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرا بالرفع فانه
عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين والدليل عليه

كذا في النسخ والظاهر انه سهو من قلم الناسخ الاول والصواب عند الاجتماع ع ف

الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والاقرب ان بعضهم معنى السبق ولو سلم يلزم ان يكون قوله اولا لغوا ع عز

اي النفل الاول

اي النفل الاول

... بعد آخر كما لا يخفى ع عز

الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك اذا
كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا
لما قالت اليهود وما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب
الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب
العموم لكنها اي النكرة [illegible] مطلقة فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير
دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق
بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم
الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح
لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على
فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال
الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب
الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان
تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان
الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما في
قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه ايجاده الا قولنا كن
وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى
قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى
فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا
انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان
اريد من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اريد التناول
على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا

اي لو اراده لقال لكنها مطلق لان [illegible] على المطلق المصطلح ح

وهو اصطلاح المنطقيين ح
قلت والظاهر ان هذا نزاع لفظي اذ لا خلاف ان الرقبة مطلقة لكن المطلق يسمى عاما وتقييده تخصيصا في عرف الاصطلاح فاطلق الشافعي لفظ العام بذلك الاصطلاح فظن علماؤنا انه اراده بالمصطلح الاصولي وشنعوا عليه
قاري

الا باعتاق كل الرقاب وأمّا عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول
الزمنة وأمّا عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام
الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة
للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير
ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم هنا كلامه ويمكن ان يجاب
عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
الا انه يتناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني
ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس
بفائت جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات
بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كانت في النفي
او في الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمّت
بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه
ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص
بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص
الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف
خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل
على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة
حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا لكنه
عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال

اما عن الاول فلانه ليس النزاع في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكننا نقول انها حقيقة ... الاطلاق ينصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل

واما عن الثاني فلما ذكرنا ان فائت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة وهو البطش لوجود احديهما بل هو اختلال فيه حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق بخلاف الاخرس

وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يكلم الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد

الضمير المجرور للصفة بتأويل الوصف عزمي زاده

يعني اعتبر عموم الوصف في عموم النكرة بالاتفاق ولو كانت النكرة تفيد بعد الوصف ما افادته قبل الوصف من العموم لكان الوصف لغوا لما احتيج الى ذلك الاعتبار عزمي زاده

الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فلانه يكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها
حتى لو كلم اثنين حنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان كل
يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد
القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فبه الصفة بكونها عامة لانها
لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدني لا يعم اعلم ان هذا الاصل اكثري
الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير
من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوجن امرأة كوفية بل يتزوج امرأة
واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي و
بكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة
فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا
بصفة الوحدة
اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه
وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول
لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة ههنا
ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي
اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي
الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي
يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت
في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا موصولة
او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها
كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية
له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما
حينما قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند

اي من ابيين المذكورين كانه الاولى ان يذكره عقيبهما
عزمي ٩

القدرة في الكشف وغيره باسم الشخص وكان ان يرجع ... عدل عنه لما كان المستثنى منه العلم لكن الظاهر في كلامه هو رجوع الضمير الى النوع ولا يظهر له معنى صحيح
عزمي ٩

مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين و
المفعول ايضا فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول
فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم و
لقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له
وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات
بالمضافين و المتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق
ان ثبوت هذا العموم ليس بمقتضى بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى
لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية
فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى في ادخال الغير على العموم بل يسعى في احد للحاجة الاصلية الى ذلك
والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم

وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل
التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم
وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند
الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من
الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان
يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام
ان كان عاما ينبغي ان يثبت الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب
سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ

عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل
اللغة وهو انها مفيدة عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذي دخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او
استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن وان لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق
والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة
على ان اللام لنفس الماهية كما في قولك الانسان حيوان ناطق او على ان البعض
مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان المحال مراد على ان تزوج نساء العالم غير ممكن
فتصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع
عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا
عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع
وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا الا ان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس
نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى
الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل الجنس
له افراد خارجا او ذهنا فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام
لاستغراق الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يبقى دل الواحد و
الاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص
بالجمع بل يبقى دال الواحد ايضا فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر
النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون

عرفه لسبق ذكره كما في سورة المزمل

فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت
الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال فخر
الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا تحتمل قولك ان مع
الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان
قلت اذا احتمل التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا
من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع
تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع
المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما
ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي في ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة
ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته
فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم
الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي في ذلك في العام
الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه
يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم
اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة

وفيه انه ينتظم الملحق به ايضا مع انه قسيم له

وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان بقوله تعالى هذان خصمان
اختصموا اجاب عنه بقوله المراد طائفتان خصمان وقوله عليه افضل الصلوة و
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم
بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا
اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية
اذ ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات
ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان
مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى وفي الوصايا كما اذا اوصى نصيبا على اخوة زيد
وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد
الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كان النوافل تبعا للفرائض او على سنة
تقدم الامام لان الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة
وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف
الجمعة حيث شرطنا لصحتها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله فاسعوا واما المشترك اى
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا
اراد منها فردين فصاعدا البينا ول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود
احتراز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول الافراد المختلفة
الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو
الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من
حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام
وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا
اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود وهو

والخصم مطلق على الواحد والمثنى والجمع كالضيف

قوله اذا انه يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوانية واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والموجودية وتلك الافراد مختلفة الحقايق وحاصله ان العام اما ان تعتبر افراده متفقة الحقايق او مختلفها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والموجودية والاسلام فمتفقة الحقايق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الانواع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود ومختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود وسواء كان الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقايق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين من تدرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية والهوية اما الاندراج في الامر الاول على اعتبار في الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما على قول اصحاب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفق الافراد الا ان يراد بمتفقها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بلا حاجة الى الاعتبار ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من المرادة رهاوي

احد الامرين اما انه يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق او
يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقايق كالقرء بضم القاف وفتحها
الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم
دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل لترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا
في لفظ القرء فوجدوه والاصل الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما
يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من
الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولكن قال ابن الهمام بقوله الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس
لان شأن الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال انما يكون من الطهر الى الحيض
لا يكون من الحيض الى الطهر لانه بقاء الطهر او المنتقل عنه فكان الاولى بهذا الاسم لان
المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون او المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت
اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك لا يكون
رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه
اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتأمل
وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله
تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون
الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل
المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد
عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم
واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد
من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله
تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو

اي لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالمشترك بينهما بانه في الانتفاع بالعين المشتركة فانه في نوبة احدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك لا يجوز ارادة المعنى الآخر عند ارادة احد معنييه قاآني

[illegible]

جزاء سورة المائدة

المماثلة فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة
وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو
اريد المثل صورة ومعنى يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي فانه يجوزه متمسكا
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه
لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية
بشان النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار
والرحمة يستلزمان الاعتناء او بما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير
الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا تعميم المشترك فيه لانه حذف بلا دليل
اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال
زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل
في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع
باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين
قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل
واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد
من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادته خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر بما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة
عليهم وبقوله لكل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل

يستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
المستعمل في الحال ليس نفس الموضوع له فيكون حقيقة وبقولنا معنى تخصيص اللفظ بالمعنى
جعل اللفظ منفردا بذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب
الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل
والمجمل اذا زال الخفاء عنهما بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر
والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان
واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب
الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه
فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول من المشترك
لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك
ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل اي الحمل على الوقت
تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك
فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان
قلت في المأول تبين المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار
المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض
وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على
الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على
عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث

وتتمة الاعتراض الثاني

قيد به لان هذه الاشياء اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا كما ذكر في المنار عزمي زاده

الذي احلنا دار المقامة دار الاقامة من فضله من انعامه وتفضله اذ لا واجب عليه في اواخر سورة الملائكة

فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في
المأول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير
نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان مجموع النظم اي طرفيه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه
او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط و
السهو لكن وجدانا فغلب على ظنه طهارة بئر فتوضى به على احتمال الغلط حتى لو
تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا
حظ له في اصابة الحق حقيقة ثم وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا
واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه
متعلق بالمرتجاب ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا
يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى منفيا اليه للسامع اذا
كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور
المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه
بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فهو ظاهر في الاحلال
والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه
المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه
على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا
اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم
اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة
يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني
يدل عليه سياق الآية وهو قوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في
الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط

اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة

شرطا في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم
كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني
القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف
لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين السوق وغيره ولو كان عدم السوق
شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده بهذا القيد وقال ايضا ليس
ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه انه يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى هنا كلامه ولكن له ان
يقول لم لا يجوز ان يكون المعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام
على الخاص وايضا لو كانت زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية يدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل ومع في حيز المجاز لتعين المراد ولا نسلم انه غفل عنه الكل
فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق
الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما
لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب
العمل بما وضح على احتمال التأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اي ذلك التأويل في
حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة
المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك فهو اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجملا
فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد
به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر
في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار
نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص كيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء

فلا وجه لحمل العبارة المذكور على القرينة النطقية

انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه
يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق وبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار
مفسرا كذا قيل وللقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ
لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث
هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما كان من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا
بالتمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا
بعيدا وظهور معه احتمال لا ابعد وظهور لا احتمال الغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم
في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص
والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن احكم معنى امتنع
فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود
الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام
ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال ثم فرغ من بيان كل واحد من هذه
الاقسام بان نظير كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
الظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال
واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر ان الله
بكل شيء عليم نظير المحكم ويظهر يعني كل واحد من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت
عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص
ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتعارضتين في القوة فعند رجحان
احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض

التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى
سواء كانتا متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى و
احل لكم ما وراء ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربع
فالاول ظاهر في اباحة النكاح مقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد
وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى
اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين
وثلثة ولا يجوز للنحر الا اثنتان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي
ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع و
المفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث او اربع
كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني
فانكحوا الطيبات لكم معدودة بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان
مفهومه ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان
ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا
المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه ان الواو في مثنى وثلاث
وربع لمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة
وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الفجر
اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح
هذا مثال التعارض بينهما من المبسوط لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة قائم
وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التاقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول لا نسلم
التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلاما مستقلين وههنا ليس كذلك لان معناه انه داربين

فانه فليكن بين ثنتين او ثلث او اربع ... (marginal gloss, partly illegible)

والثلثة مع الثلثة تكون ستة والاربعة مع الاربعة تكون ثمانية

الثاني ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب عن الثاني

منصوبة على الحال من فاعل طاب ومعناها الاذن لكل ناكح ان يريد الجمع ان ينكح ما شاء من العدد المذكور متفقين فيه ومختلفين كقولك اقتسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو افردت لكان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد دون التوزيع ولو ذكرت باو لذهب تجويز الاختلاف في العدد

والبدرة عشرة الاف درهم

ولو كررت او بالواو ... على ... اطلاق ان ياخذ الناكحين ... ارادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع ان شاؤا مختلفين في تلك الاعداد وان شاؤا متفقين فيها محظورا عليهم ما وراء ذلك

ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في
معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله
ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهو محكمة في التوقيت
فرجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة
فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض
من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني
في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام
تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض من ذكرها ان
شاء الله تعالى في غير الصيغة بالجر لا يصلح ان تكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد
بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده
بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيهما ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة
لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام
المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي
المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زيه وهيئته لا ينال الا بالطلب
ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى
الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع
واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار
والنباش كما سيتبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى

اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلثة بدونه

الى الخفآء وكذا عكسه وحكمه اى حكم الخفى النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية
اى لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية السرقة
وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر
شرعا من حرز اجنبى لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او غيبته احترز
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثانى عن الاخذ من غير حرز وبالقيد
الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها
خفية فى حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه
والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون فعل الطر والنبش
غير فعل السرقة وانه خفى حكم السارق فى حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم
آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطر وقاصرا فى النبش فاثبتنا حكم
السرقة فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الادنى ثبت فى الاعلى بالطريق
الاولى ونقصان فعل السرقة فى النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان
القبر فى بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا قطع سواء نبش الكفن فيه او
سرق مالا آخر لان بوضع القبر فى البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع
عند ابى يوسف والشافعى لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا ما روى ان النبى
عليه السلام قال لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على
السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو الداخل اى الكلام الذى دخل
المراد منه فى اشكاله بفتح الهمزة اى امثاله حذف المصنف الكلام ههنا كما فى سائر
اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره
فى تعريف الظاهر دل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان
وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه
يقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله يعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى

يعنى فى السرقة كما يدل عليه قوله احترز بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وفيه تامل عزمى زاده

لو قال الاخذ لكان اولى لان الكلام فى تعريف السارق عزمى

اعترض بانه مع الاشتباه وهو مسارقة فى غاية الكمال وحذاقة فى صناعة السرقة فاختص بهذا الاسم لهذه الزيادة وتعديته الحدود بطريق بين لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى

وهذا المعنى موجود فى الطر مع زيادة لان السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ياخذ عند حضرته وانتباهه الا انه اختص باسم آخر لحذاقته فى فعله فكانت فعلته زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع فى حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف واما النباش فيأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية كما عرف فى موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به لا سيما فى الحدود اذ يكفى فى درئها ادنى شبهة

اى

لان الحرز احد من النبش وبلا تحصين الدخول فيه بزيارة القبر عزمى

واما ماخذ الاشتقاق فى يقال اشكل الرجل اذا دخل فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل فى الحرم واشتى اذا دخل فى الشتاء

معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم
الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
لان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث
وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض
الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متواليته وغير متواليته
فيكون مطلقا او لا اشتباه في نفسه واما الاشتباه بعارض فيكون خفيا واما
انه مثل قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله
تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر المرأة وبمعنى
كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل الامر
في دبرها فتأملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع
الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون اي من قبيل المشترك قبل
التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون
الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع
لان القارورة لا يكون من الفضة فبعد التأمل عرف ان تلك الاواني لا يكون
من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات
اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تأملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى
كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي
واحدا او نظير المشكل غريب اختلط بالناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز
عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح
وقد يكون بابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت

قوله ازدحمت فيه المعاني زائد ويكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر
فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين
كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة من غير
قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل
في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا
في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب
والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان
شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب
المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بعد المعنى لا يختصان
بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد
الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار
ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما
هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في
اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهي في
اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو
ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو
اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام
الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا
قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف
ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية

عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا
بمثل فمن زاد او استزاد فقد اربى
الاخذ والمعطي فيه سواء
مصابيح شريف

فيه كلام لان [illegible]

يريد به اشتبه الى آخر التعريف والمدار في اخراج
الثلاثة المذكورة هو قوله بل بالاستفسار
من المجمل
عزمي زاده

الظاهر انه قد خرج بقوله ازدحمت فيه المعاني كما صرح
به جلال الدين التباني في شرحه ويجوز الاحتراز
بالجنس ايضا اذا كان اخص من الفصل
من وجه
عزمي زاده

كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيه بتغيير موضعه
او لانه تطلف في ذلك الموضع ثم يتأمل
في امثاله ليوقف عليه
شرح المنار

ينبغي ان زاد على ذلك ويقال ولا يعرف له
موضع والا لم يبق فرق بينه وبين
المشكل
رهاوي

هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه فيتعلقون بظاهره ... ابتغاء الفتنة طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله وطلب ان يأولوه على ما يشتهونه ... وما يعلم تاويله الذي يجب ان يحمل عليه الا الله والراسخون في العلم ...

قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله بدليل قرأة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء

اي في قرأة ابن مسعود وبعد الا

التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك على الله وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا مثال به في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع الذي من الاوضاع المذكورة

المذكور ح ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه
ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فانه اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها
وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل
واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي
لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله ليس كمثله
شيء فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له
لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به
عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض
تقبل والسماء لا تقبل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم كدلالة على شيء
وكونه لغوا غير ارادة ايضا وهو غير موضوع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في
بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من
وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ
الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه يستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلت قيد الحيثية
مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ
كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه الموضوع له و
المجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان
استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان
المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في
معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه
ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من المحل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان
كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في

حديث ابن عمر كما سيجئ وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في
الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو
منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من
علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة
زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام في لا معهود
فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز ايضا كيف يقال انه ضروري
وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري
عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك
من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز
فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي
الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ
لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل لانا نجد
الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة ولهذا
اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في
ما يحله اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليست مرادة فان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه
جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع
قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز

والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له
بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب
ومتى امكن العمل بها اي الحقيقة يسقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل
فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد
اي يربط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات
البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد
(اي ربط اللفظ باللفظ)
عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى
لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد
القلب كما ذهب اليه الشافعي ره اوجب الكفارة في اليمين الغموس وهو الحلف على امر
ماض تعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان
من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي
لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما
قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المصنف تبعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل
اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما
يعني صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري
تبعا من غير ان يراد كما سياتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت
واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد ويريد به السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب

عبارة عن المعنى
عزمي

الذي يناسب سياق الكلام وسياقه هو ان يقول
ههنا ثم استعير لربط الالفاظ كما
ع م ح
لا يخفى

وهي مبالغة فاعل والتاء للتاكيد لا للنقل كما ظن
لانها غير لازمة غالبا وانما سميت بها لانها
ساترة للاثم فهنا في كتاب
الايمان

لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز
الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند
الاطلاق والمجاز انما يتعين بالقرينة فالمراد
تفسير الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا
يقال انها من محتملات اللفظ لان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
رهاوي

المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكاً وعارية
في زمان فان قلت المفهوم من المتن ان الاستحالة بالنسبة الى شخص واحد لكن
المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة
واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه
من حيث الاستحالة لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال
فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا
لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف
يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع
اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي
والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معاً على تقدير صحة هذا
الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان
يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما
متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي
الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا و
اذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما
ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة
للمذكر مجاز للمؤنث والمصنف تمسك كما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المصنف
بهذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت
شرعا فمن اين يلزم امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة و
ان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه
التشبيه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان

وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهو اصل كبير يدفع كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بعكس الشهرة ما يرى من الزيادة بخبر الواحد على النص رجاوى

وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة

لان امتناعه اتفاقي ولبس الكلام فيه كما عرفت و على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا اليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى حر لا يجوز عليه ولاء لثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا تتناول موالي الموالي فاذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الاب حقيقة من باشر لعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي بمن لا يجوز عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتح التاء بطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك

فيكون الموضوع له صح

متعلق بمسئلة المتن وكان الاولى ذكره عقيب قوله نصف الثلث عزمي

لان الثلث لموالي الموالي ليس لان اسم الموالي مجاز فيهم صح

لفظ الواحد حشو مفسد لايهامه خلاف الواقع فكان الواجب اسقاطه عزمي زاده

الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه
فلا يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر
هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع
بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرة العقل فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلت لانه يتوقف على
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا
يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد
بنو ابنه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني
بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو ابنه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين عرفا فيهما ولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى
او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع وهو
قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلثة الاول هي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى
احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز
في المسائل الثلث والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
وهي المس باليد عم
والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان الزيادة بخبر الواحد على النص نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل
آية اللمس على المس باليد والوطء جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بانه يقال وقعتم فيما ابيتم
فيما اذا قال الحربي للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء
الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان
ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان

هو بالكسر العنب المطبوخ من الاشياء عم
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل عم

قوله اي لابناء فلان لم يرجع الى الموصي لان الوصية باطلة اذ لا وصية لوارث مرزا

ناظر الى كون المجاز مرادا في الاخير على ما يدل عليه التفريع وان كان قد المصرح مرادا اخر المجموع عم

يعني لا بلفظ الآية الكريمة فلا يراد بالمس فيها الجماع بمعناه الحقيقي فقط وهو المس باليد عم

وذلك لانه اذا اريد بالمس في الآية حقيقة المس يجوز حل التيمم لمن يمس ثابتا بلفظ الآية ويكون حل التيمم للجنب زيادة على النص عم

حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل النص على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله

ان يشفك والشبهة انما تثبت بالثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما
كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورته صورة المسالمة
شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت
قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة بالثابت بجهة اخرى فان الهاء الفروع منتف باعتبار
ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها
فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد و
الجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم
ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار
آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان في الاسم التناول
الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح
للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات
فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا
انما يصح لو لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان
وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب
اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية
بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل
الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي
ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة
الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول
ويجعل كانه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت
مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الخلف على الملك

لانه يحتمل العدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان ابن ابنه بحسب الرب ع م

شمل بني آدم وبني هاشم ع م

فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين رضاه

لان اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف ع ص

كما قيل في الاتيان لان الام في اللغة بمعنى الاصل يقال لمكة ام القرى ع ق

شهود فرمن الشيخ والصواب ولو كانت الاصالة كما لا يخفى ع ق

الامان فان المشقة الداعية الى الاستيمان بالنسبة الى الام اكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا ينتظمها الدلالة فتامله

والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضاً على الاصول المذكورة ووجه الورود ان من
حلف ان لا يدخل دار فلان فداره المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازاً لصحة
النفي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول
حافياً ومتنعلاً هذا سوال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعاً
بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافياً
معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافياً صح ان يقال
انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلاً قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه
لو نوى ان لا يضع قدمه حافياً فدخلها متنعلاً او ماشياً فدخلها راكباً لم يحنث
عطف على قوله حافيا عز
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم
حقيقة فيه
من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السوال الثاني ببيان ان وضع القدم سبب الدخول فذكر
السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض
الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة
السكنى هذا اشارة الى جواب السوال الاول ببيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة
والدار ليست بصالحة لها وانما يراد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة
لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل
دار المملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضاً فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية
قلت دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقاً فيدخل في عمومه الدار المضافة
اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه
بوجه فعلى هذا لو قال المصنف كونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى
لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلاً او نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا

كذا في جميع النسخ والصواب على الاصل المذكور لان المراد هو شائع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقط عزمي زاده

كما لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار عزمي زاده

وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها توضيح

السوال وارد وقوي وجواب الشارح ليس بظاهر اذ هو على منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم رهاوي

الظاهر انه اراد بالمطلقة المجردة عن القرينة كما في قوله دار فلان عزمي زاده

هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلاً او نهاراً فيكون جمعاً بين
الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازاً وهو
عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان
دائراً بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد
من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتداً
بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على
مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة و
هذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم
عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب
الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق
فتزوجها ليلاً طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما
اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحاً نظراً الى حصول المقصود واما
اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف
لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد
قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان
التفويض يحصل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا
الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك
بيدك شهراً والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهراً يعتق العبد ويكون ذكر الشهر
لغواً فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم
رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظاً ومعنى وللمضاف اليه
ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتداً مع كون اليوم

في اوائل سورة الانفال

معنى التقديرين ان يكون مشتركاً وان يكون من باب الحقيقة والمجاز

وكذا اذا كانا مما يمتد وانما اقتصر على الاول لكونه هو المذكور في السؤال

المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذا التقدير ... امرك بيدك يوم قدوم زيد او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار الموثر اولى من اعتبار المعتبر ... هو المضاف اليه

اي اطلاق لفظ اليوم على ما نسب اليه من الفعل الممتد وغيره من القرائن

لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفه على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب عنه العلماء باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي بأثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولان ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بانه قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين فالاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع ولكن فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال الثاني ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية فهو كشراء القريب تملك

ولا يمتنع في اللغة بمعونة القرائن

واعترض عليه بوجهين احدهما انه لو كان هذا بموجبه يكون يمينا وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وقد استعمله صاحب التنقيح حيث اختار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراد وفيه نظر لان هذا قول بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف الجمهور على انه لا يصلح مخلصا عما اوردوا بها والجواب الصحيح عنه ان يقال لا نسلم انه ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع الى اخره

منصور قاآني

وهو تحريم النبي عليه السلام مارية على نفسه

كما جعلنا شراء القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لانه لا يصلح ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا حتى لا يملك وهذا لان الشراء علة الملك والملك علة العتق فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة كشف الاسرار

الضمير راجع الى النية بدلالة المقام

تملك بصيغته يعني صيغته مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان
يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء
اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على
النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في
النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب
فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس
الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غابت
الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر
عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال
اكرمتك في قولك بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب
القسم ولقائل ان يقول اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما في
قول ابن عباس رض وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب الثالث
ما ذكر صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ
على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل
على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو
اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين
هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد
تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس
الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب

علة كون التحرير بالموجب لا بالصيغة رهاوي

اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها محتمله رهاوي

اي في النية المجردة هذا السؤال ماخوذ من كلام شيخ اكمل الدين في التقرير كما

واجيب عنه بان الجمع بينهما ممنوع لانه اذا نوى اليمين بهذا الكلام فقد اراد ان يثبت المحجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين بالعادة كما سبق في قوله لا والله ومن عند البعض وعن العفو عندنا فاذا اراد ثبوته بطريقه فهو لم يثبت ضمنا لموجب الكلام الا بالصيغة فقد اراد كالنهي عن الشيء في ضمن الامر بالشيء ولا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لا يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة فيصح نيتهما بالكلام تقرير

اي لانه يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته رهاوي

ثم هو غير ثابت بلا ارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي رهاوي

انه يقال كلمة على حقيقة فى ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساوٍ لتحريم
المباح وتحريم المباح بين لما م فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج
الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادًا بطريق الكناية
من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم مساوٍ لاعتاقه لوجوده
بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكمًا شرعيًا باشارة النبى عليه السلام بقوله لن
يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى
نية وطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية
ولا تسمية الابخر والمحموم اسدًا لعدم شهرة الاسد بهما كما فى تسمية الشجاع اسدًا
لتشابههما فى معنى الشجاعة والمطر سماءً لتشابههما فى الصورة هذا فى الحسيات
وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اى الاتصال بين السبب
والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اى نظير الاتصال الصورى فى المحسوس او
معنى السبب كونه طريقًا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة للمعلول والمعنيان لا
يوجدان فى المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال
فى المعنى المشروع كيف شرع فى محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى الاتصال
عقد مشروع بعقد مشروع فى المعنى المشروع مقولًا لاى معنى شرع ذلك العقد
المشروع له نظير المعنى وهو الخبر لقوله والاتصال اى اتصال المعنى كما فى الهبة والصدقة
فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ
الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع والاول اى الاتصال من حيث
السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى
الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرًا اليها

المقصود من

للشيخ الاكبر قدس سره
الدهر ذو عجب فانظر عجائبه . الكلب فى صحة والليث محموم
لا تعجبن فهذا من عجب
العبد فى نعمة والحر محروم

كلمة كيف فى موضع الحال من شرع
مقدم عليه لاقتضائه الصدارة
فى الاصل وان انسلخ عنه معنى الاستفهام
فى مثل هذا المقام وشرع صفة
للمعنى المشروع له لان اللام فيه
للعهد الذهنى فهو فى حكم النكرة
والظاهر فى قوله المشروع حذفا
واتصالا اى المشروع له والمعنى
كالاتصال فى المعنى المشروع له
الذى شرع ملتفتا لعقد
مخصوصه

لانها لم تشرع الا لحكمها ولم تكن مقصودة
الا لاجله لحصول ان الحكم علة غائية
لها
عن الحكم

الیها فی الوجود ولما کان جهة الافتقار مختلفة لم یلزم الدور فلما ثبت الافتقار
من الجانبین صحت الاستعارة فان قلت هذا التقسیم الشیء الی نفسه والی غیره
لان السبب فی الشریعة ما یکون طریقاً الی الشیء من غیر ان یضاف الیه وجود ولا وجوب
وهذا هو المراد من النوع الثانی فالعلة ما یضاف الیه الوجوب والوجود فیکون (والعلة ط)
غیره قلنا لیس المراد بالسبب ههنا المعنی الشرعی بل المعنی اللغوی وهو ما یکون
طریقاً ومفضیاً الی الشیء مطلقاً وهذا المعنی یشمل العلة والسبب فیصح ان یکون
مقسماً لهما حتی اذا قال ان اشتریت عبداً فهو حر فاشتری نصف عبد
فباعه ثم اشتری النصف الآخر ونوی به الملک ای قال عنیت بالشراء الملک
هذه استعارة العلة للحکم او قال ان ملکت عبداً فهو حر فملک نصف عبد فباعه
ثم ملک النصف الآخر ونوی به ای بالملک الشراء یصدق فیهما دیانة هذا
متفرع علی جواز الاستعارة من الطرفین وبیانه مسبوق بمعرفة حکم المسئلتین
وهو ان نصف العبد یعتق فی صورة الشراء الصحیح قیدنا به لان العبد لا یعتق
اذا اشتری شراء فاسداً لان شرط الحنث وجد فی الفاسد قبل القبض ولا ملک له
فیه قبله فینحل الیمین ولم یقع الجزاء لعدم المحل وفی صورة الملک لا یعتق حتی یجتمع
الکل فی ملکه لان المقصود من الشراء لیس الغنی لانه لا یستلزم الملک لانه یتحقق
من الوکیل ولا ملک له ویحنث بشرائه وکیلا فی قوله ان اشتریت عبداً فامر ای طالب
فصار مقصوده مطلق الشراء فیحنث علی ای وجه کان مجتمعاً او متفرقاً وفی قوله
ان ملکت عبداً المقصود فی العرف الاستغناء بملک العبد وذا انما یکون بصفة
الاجتماع وحکی ان ابا بکر الاسکاف کان من کبار ائمة بلخ وکان یقول لخادمه وقت
درس هذه المسئلة هل ملکت مائتی درهم فکان یقول لا ثم یقول هل اشتریت مائتی
درهم یقول نعم فیوضح علی اصحابه الفرق واذا نوی من الشراء الملک او من الملک
الشراء یصدق فیهما دیانة قید به لان فی الصورة الاولی لا یصدق قضاء لکونه
متهماً بالتخفیف علیه وفی الصورة الثانیة یصدق قضاء ودیانة لان فیه هذه الارادة

ای بیانه کون الاولی استعارة العلة للحکم والثانی استعارة الحکم للعلة رهاوی

ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ینفذ [illegible]

فمعنی هذا ینبغی للمرء ان یعقوله قضاء فی الثانی لان ظاهر العبارة نفی التصدیق فیهما ولیس کذلک رهاوی

تشديداً عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا استفتى فقيهاً يجيبه

على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا

اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد

ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى

النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر

في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل

هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان قلت الملك

فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء

والشراء علة للملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال العلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة

قلت كون الحكم مختصاً بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح

علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم

حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال

الصوري في المشروعات اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم

ولا يكون الحكم مضافاً اليه وجوداً او وجوباً والمراد به هنا السبب الذي ليس

بعلة بان لا يكون الحكم مضافاً اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سبباً محضاً كما

تقدم او سبباً في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة اليه دون الحكم

كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول

به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعاً ولا يحل الاستمتاع

الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سبباً لزوال ملك المتعة لكونه مفضياً لا علة

لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة

بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن بتقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك

المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة

لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة

وهو الصورة الاولى لعدمه الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان المفتي انما هو بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى رحاوى

وقد اشار اليه المصنف رحمه الله بتنكير العبد
ع م

فلو دخلها بعد خرابها يحنث ع ق ه

فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء
ع ك ا ح

واما جواب الشارح في فصل انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل يجب تعيين نوعه اذ لو قال اذا اشتريت عبداً فهو حر واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق
رحاوى

لان العلة هي ما يضاف اليه الحكم بلا واسطة كما يجيء في الكتاب
ع م

عطف على قول المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة وتمام ذكره توطئة لذكر الاستشكال المذكور وجوابه
ع ك ح

المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك
يريد به السراج الهندي رحمه الله
ليس سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سبباً لزوال
ملك المتعة الذي يزول بالطلاق ثم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح
الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريباً من ان الشرط في جواز الاستعارة
الافتقار الى ما يصلح علة للحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل
فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال
لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائناً وانما احتيج الى النية لان المحل
غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين
المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق
للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله
تعتق لاتصال بين الطلاق والعتاق لغة وشرعاً اما لغة فلان كلا منهما للتخلية و
الارسال واما شرعاً فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما
للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو
انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته
لقيامه بنفسه وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب
مختصاً بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى
اخباراً اني اراني اعصر خمراً اي عنباً استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب
لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان
واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساوياً له فاذا كان المسبب
مختصاً به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه
فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة
وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب لقوله تعالى

لان الحكم

قوله يعرف لان المذكور فيما سبق هو العلة وما نحن فيه هو السبب لكن لا فرق في ذلك بين العلة والسبب عزراحه

لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدي الى جوازها بدون الاتصال وهذا محال كشف الاسرار

لان السبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظراً الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول عزراحه

اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي
يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة
او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز (بالاجماع)
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة هذا امثال المتعذرة والمجاز فيه انه لا يأكل
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في
الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا امثال المهجورة فان حقيقته وهو
وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين
اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون
ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف
التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي نعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم
الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يعمهما والاقرار والانكار
والخصومة [illegible] مهجور شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل
على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي
بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار
مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم
هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا ومنع الكلام
عنه حرام لان الصبا مظنة الرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر
قصاصا وكذا لا يلزم جواز سبيه لانه مرحوم لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور
شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة وايضا هجرة
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز من واحد منها التزام الثلثة قلت

لوجوده بملك اليمين او بشراء او هبة او ارث السؤال ورد على النظر بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فنقل الى بل ذلك واقع في القرآن الخ رهاوي

اي لا يرد على ما ذكر من ان الصبا مظنة الرحمة عزمي زاده

وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اي من الثلثة وهي ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزام الثلثة كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم ثلثة رهاوي

التزام الثلثة
نسخ

قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدًا وما ثبت بطريق الضمني
فليس بمعتبر الا يرى لو قال الا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه
الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بانه لا يعيش الى الكبر فلا يكون
لازمًا فيه بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة
صارت مقصودة بالحلف لكونها معرّفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشربن
خمرا ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين
فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف
يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين
كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان
الرطوبة مفرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل لحمه
كبشًا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول
كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه
فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا
كانت الحقيقة مستعملة اي مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظه مستعملة للمشاكلة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا
الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة
فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما
المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه
في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوّز ابو حنيفة القراءة في
الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله
ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض كما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث
بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب

الا يرى انه لو اشار الى صبي وقال الا اكلم هذا الذات لانه لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران ضمنًا ينفصل عنه بعد البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقير والاحترام المومى فيه ينفك عن الذات بانه لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قالوا رحمه الله

التشبيه من حيث ان اليمين تنعقد على ما هو المقصود بها عزمي

المذكور في الكشف وغيره بل في عامة الكتب هو انه ان لم يصلح داعيا الى اليمين فانه كان المحلوف عليه منكرا يتقيد ايضا كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان معرفا بالاشارة كما في المثال المذكور لا يتقيد به فعلى كلام الشارح ههنا في الشرح ايجاز مخل كما لا يخفى عزمي

ولا يعتبر الاشارة والتعيين لانه تغير ...

من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات
وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود
اكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس
بصحيح ولو شرب من نهر يتشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه
بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع على ما نوى اتفاقا ولو كان الحقيقة والمجاز
سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اى الاختلاف المذكور بناء على اصل
آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اى ان
صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا
اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم
اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى حكم
المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض
الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا
التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف
عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني
منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع

قال صاحب الكشاف في قوله فشربوا منه اى كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات صح

يعني قول الامام فقط لا قول الامامين بل في قولهما مفسر بما ذكر في الشرح باتفاق جميع الشراح وعليه مبني قوله بعد ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف وكلام صاحب الكشف والتوضيح والتلويح صريح فيه عزمي زاده

اى في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين كذا في التلويح عزمي

ومجموع الاصل والخلف عنده هذا ابني وهذا حر وعندهما هذا ابني هذا ابني كذا وجد

اى في تعيين ان الخلف والاصل الحرية وهذا حر وهذا ابني لاثبات البنوة او الحرية هذا ابني لاثبات كذا وجد

التفسير بعض الشراح الخلفية بما ذكر زاده

الاولى ان يقال الاصل والخلف في الحكم اى زاده

يمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عنده بما
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية
تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث
التكلم صحيح لانه مبتدا وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم و
ارادة للازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا
للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل
على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز
ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل
وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع الحقيقي لا يصح المجاز وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ووجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة لو كان مستعملة صارت
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم
وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي
لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف
ولو كان على الوفاق فقوله هذه مبنى حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل
لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه
اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى
ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود
المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق
الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة و

المجاز معاً اذا كان الحكم ممتنعاً كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب
وتولد لمثله او اكبر سناً منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابداً اي سواء اصر على هذا
القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالماً بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب
والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب ففي الاكبر سناً منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي ثبت بهذه
بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في
وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح اي بوجه ويكون حقاً من
حقوقه كالطلاق فان اللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب
فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تأكده بالقبول او تمام وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر
والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك
خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة
الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا كان صائماً فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج
لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا
حلف لا يأكل لحماً لم يحنث باكل لحم السمك عندنا لكنه يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا
لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في
الباجات وبايعه لا يسمى لحاماً فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام
ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق فلحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة الاشتقاق
اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي
اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء

في الماء ولشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه مأخوذا عما
ذكر لان قولهم لحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة
والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله
ومن كل تأكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات
باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان لحم كيفما تركب دار
مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للوقعة العظيمة ولحم القتال او لحم
الجرح للبرء والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الآدمي او الخنزير يحنث على الظاهر
ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق
لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق
المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل و
الرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرناه من المسئلتين الحلف بأكل الفاكهة من حلف
لا يأكل الفاكهة فأكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان
في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على
ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام
البدن فيكون فيهما وصف زائد (وهو الغذاء اعتبار) فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل الطرار
تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان
قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما
مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء
مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد على المقصود فيكون مغيرا
لمعنى التبعية وعندهما يحنث بأكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه
الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم
اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة

قوله ولقائل ان يقول عطف على قوله ويمكن ان يقال لا يرد هذا جواب لاعتراض صاحب الكشف وقوله لقائل اعتراض على صدر الشريعة ... منه

سواء كان على الترتيب المذكور اولا منه
اي من فيه الملح عزمي
والملحمة الوقعة العظيمة في الفتنة مختار ص
او من ذلك الملح وهو مركب من الحروف المذكورة
طريق فخر الاسلام ومتابعيه

لان الاسم فيهما ينبئ عن الكمال وفي هذه الملك ... عن القصور عزمي زاده

وفيه بحث ظاهر من آخر كلامه ينادي على ... والصواب زيادة ... على معنى التفكه كما في ... الكتب عزمي

وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال او جهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك اللفظ ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما به يقع القوام و البقاء لان ما يقع به القوام لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وتخص بعض الناس باسم المتنعم والرطب والعنب يتعلق بهما القوام لانهما يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام ايضا فاذن جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم المنبئ عن القصور والتبعية عند الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فلهذا قال ابو حنيفة اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لا يحنث بأكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول الشافعي يحنث بأكل هذه الاشياء لانها اعلى الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق
قال الشيخ رحمه الله

الا ان السابق بالباء المنقوطة بنقطة من تحت اكثر استعماله فى المتاخرة

كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت ههنا بقرينة قوله

ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن

الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا او بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعنى

الى حاله كما فى يمين الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت

طالق لو انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من

فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا

اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يوكل فى الغداة فالتغدى

عبارة عن الاكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث فى يمينه لا يتغدى حتى

ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال

المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين

يديه فيتقيد به وبدلالة فى محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

ورفع عن امتى الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به

الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل الا بنية وان لا يوجد خطاء ونسيان

وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين فى الامة كثيرا فعلم ان حقيقته

غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا

وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى

النية والاثم فى الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن

والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه

الا ترى ان من صلى فى ثوب نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب

لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد عقده

فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي علينا فى اشتراط النية فى

الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة

احدهما حكم الآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية وهى الطاعات والاثم فى المحرمات وهى المعاصى تقرير

يعنى بحسب الوضع النوعى لما كان اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين

كما اذا سبق الماء حلقه عند المضمضة فعليه القضاء خلافا للشافعي وكذا فى عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا

جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو
حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد
لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم
مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول
كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عند الشافعي على ما سبق ولو سلم فلنا ان نقول ان هذا
الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز ولنا ان نقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير
البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا
يبقى لقوله عليه السلام عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ
لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بها قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة
فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم
بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عليه السلام عن امتي يقتضي
الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة
رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى
الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل
اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح
الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة
لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج فريق الثاني بالعرف

لو اقتصر على ذكر الصحة لكان اصوب عزمي

قالوا ان عرف اللغة يتبادر فهم عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء
او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل
في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه
خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام
عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم
الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيمنع هذا التوجيه الصحيح
ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان
واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء
مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين
الحروف استطرادا للمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها
تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا فالواو
لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة
على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله
تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف اذ هو حرف العطف
فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان
الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره الواو
معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي
حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب
عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المذكورة في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب
عنده لوقعت جملة كما تعلقت اي الطلقات الثلث المسئلة صح ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني
والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو بمعنى الترتيب
لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا

فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شرعهم ... عزيزاده

بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق
الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فتنزل الاول فبانت فلغى الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل
وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط
بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط
تقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا تتغير بالواو هذا
اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر
الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة
مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت
التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب
في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس
بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في
الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة
الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت
طالق وطالق وطالق ثلثا تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب
عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن
التكلم بالثاني والثالث فسقط لانه لفوات محل التصرف لانها غير
موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير ههنا
صدر الكلام بآخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله
لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة
الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل

يعني في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا

وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا تلويح

وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة الخ توضيح

الاولى ليس في اكثر النسخ لفظ الاولى ولا بد منه كما في بعضها

يعني حين وجود الشرط

فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا فاد اقترانا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم توضيح

بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار
النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف
على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان
يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف
وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد واما اذا تكلم بكلامين كما اذا قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا
بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم (ايضا) ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق
الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا تلحقه الاجازة لانه
لا محل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا
نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة لان التوقف معتبر بابتداء النكاح لانه كان
راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست (ابتداء) بمحل النكاح منضمة
الى الحرة فلهذا احال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس
بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل والمراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة
الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا يتفصى عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما
جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح
فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو
اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة
اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت

الامتين

وبمعنى التوقف الجواز ولو قال جاز اتفاقا ويتوقف كما في التلويح لكانه اوضح ثم ان ذلك بمنزلته اذ ذاك بمنزلة فضوليين

قوله لانه لا محل للامة اي بمعنى انه يكون نكاح الامة على الحرة كما قال بعد اسقط منضمة الى الحرة وذلك لان ... صحيح فتدبر

قوله ولزم العقد من جانب المولى يعني انه يلزم العقد في حق الاولى في هذه الصورة من جانب المولى فلا يتوقف على اجازته بعد بل على اجازة الزوج فقط وهو كلام مستقل غير مرتبط بما قبله وما بعده ذكره تتميما لبيان حكم المسئلة وانت خبير بان السوال المذكور بعده مرتبط بما ذكر قبله فالفصل بينهما بهذا الكلام الاجنبي منهما ليس كما ينبغي

كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية

بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى

عبارة التوضيح فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة وهو الاظهر

سواء كان مولى الامتين واحدا او اثنين

اى اى النكاحين اجاز الزوج جاز وبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان تحققت حال الحرية الا ان المجاز اصل العقد وهو عقد الامة فاذا اجاز احد النكاحين اى الاولين ذلك النكاح صار تحت حرة فالاجازة اللاحقة بكون اجازة عقد الامة على الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا يصح عن زاد

فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فاتهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف واحدهما لا يملك الاجازة فى الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير اذا النكاح الثانية وانه سيتبين منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وكذا لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فى قوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثانى اى نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين فى عقدين قيده به لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اى خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الثانى فى هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما فى الشرط والاستثناء اى كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلا انما هذا التعليل لان الواو تقتضى المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان

اى النكاحان على اجازة الزوج عن

لم يحسن

الحال شرط ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معنى وحرا لزم الحرية قبل الاداء

قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب

لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم ايضا او هي حال مقدرة اى

اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر

اى اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح

من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق واو الحال

وكلاما فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم

الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا تجب به

المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة

لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة

لا يجوز العطف ع ص

وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء

اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى

يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في

الطلاق زائد حتى ان الكرام يستنكفون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض

في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان المعاوضة

اصلية لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي

فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف في كرى شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة

في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى

للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه

ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى

قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك

لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق

مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال

ونكتها ان الجملة الواقعة هنا حالا قائمة مقام جواب الامر لانه مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء فافهم

الضمير لصاحب الكشف فانه المجيب بذلك وانهم يسبق ذكره في كلامه ع ص ح

لانه يكون وعدا كالمسيحى والمواعيد غير لازمة ع ص

لانه منقطع عن المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فانه يكون ولك الف وعدا والمواعيد غير لازمة رهاوى ع

لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها والتعليق بالشرط يمين ع ص ح

فيه ذلك لان كونه عدم صحة الرجوع مترتبا على كونه يمينا انما يظهر فيه فانه بعد قبولها ينضاف الى تحقق العقد بينهما لا لان الحكم بعد قبولها على خلاف ذلك ع ص ح

او معناه لا حاجة لك الى ولك الف تشترى بها جارية وتستمتع بها او تتزوج بها اخرى كذا في بعض الشرح ع ص

للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا
عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في
حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف
ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف
اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء
في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد
بكذا او قال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو
قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل
اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة
لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث
اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان
الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل بناء
الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان
يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار
بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا
يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند المخبر به خبره فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج الى هذا
التكلف قلت لانه لا يصار الى القلب الا بضرورة الفصيح كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد
الي الفا لانك حر فيعتق للحال وان قلت لم لم تجعل الفاء داخلة في جواب الامر

والقران ليس بشرط لهما وهو علة لقول المصنف فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه عزمي زاده

يعتق في الحال وان لم يؤد لان الحرية مما تدوم فاشبه المتراخي فالحال فيكون الفاء للتعليل

حتى يكون العتق معلقا باداء الالف ولا يعتق للحال عزمي زاده

الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء عزمي زاده

على معنى ان اردت ان تأتيني فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف
الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار
وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى فالوجه
ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب للامر لان الامر انما يستحق الجواب
بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني
اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم
ولا تقول ائتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين مع ان الدراهم في الذمة في حكم العين
فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي رح الفاء لزمه درهم واحد
لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني
بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل
لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول
محذوف المبتدأ
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب فيهما بقي معنى العطف
وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين
المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة
الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رح
بكمال التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في
الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاآت فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى
العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا

وذلك لان الترتيب فيه حقيقي وفي دخولها على العلة اعتباري عزراه

[illegible]

لان الترتيب هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق في التلفظ دون العين عزراه

اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور قاله

وهذا اقرب الى حقيقة الفاء من الوجه الاول عزراه

بان يقال وجوب هذا الشيء بعد وجوب ذلك لان الواجب فيكون الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته قاله شو

يريد به التعقيب الذي هو حقيقة الفاء فالكلام شامل للوجه الثاني ايضا اعني صرف الترتيب الى الوجوب فتدبر عزراه

لانها وضعت لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكامل عزراه

قوله لان التراخي الى قوله في الانشاآت [illegible] المذكور [illegible] الانشاآت [illegible] التراخي فينصرف الى الكامل [illegible] الحكم جميعا [illegible] بالخبر والانشاآت [illegible] في التلويح والاتية [illegible] كلام الشارح [illegible] خلط احد التعليلين بالآخر

قوله كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال تلويح

منفصلاً فيبقى الاتصال لفظاً مراعاةً لحق العطف حتى لو قال نتيجة الخلاف
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول في الحال والعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال
انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت بلا
توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام
اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال والعدم تعلقه بالشرط
كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان
قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولاً بها او
لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال
بعد سكتة طالق فهناك يكون لغواً لعدم المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة
العطف لتصحيح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج
الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط
لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغواً ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعاً يعني يتعلق
الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها فيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولاً بها تطلق ثلثاً والا
تطلق واحدة فقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع
الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق ان
دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق
الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها
خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذا تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث
لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجاً بهذا الحديث ولكنا نقول استعير لفظ ثم

لانها بانت لا الى عدة ع

لوجود الفاصل ر ع

يعني في صورة تقديم الشرط ثم انه لو قال ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية ايضا لكان اظهر ع

فان قلت ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول بقي قوله ثم طالق غير مفيد لكونه خبرا بلا مبتدأ قلت صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فيبتنى على الاتصال صورة ومعنى ع

وانت خبير بان المذكور في سياق كلام المصنف انما هو غير المدخول بها فلا وجه لادخال حكم المدخول بها ههنا تحت ارادته وان كان حكمه حكم غير المدخول بها عند الامامين فتدبر ع

لو قال لا ترى لو قال للمدخول بها تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال سواء قدم الشرط او اخره لكان اوجز واضبط ع

اي على شيء مما يحلف به

انما خصها بالذكر لكونها هو محل الخلاف لان عدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث متفق عليه كما سيجيء ع

وقالوا جميعًا اى ابو حنيفة وصاحباه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان بل
لما كانت لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان قصده تعليق الثانى بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح
رجوعه وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل الثانى بالشرط بغير واسطة فيثبت ما فى وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ان
دخلت الدار فعند دخولها الدار يقع الثلث جملة لتعليق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابى حنيفة حيث لا يقع الا واحدة
عنده فيمن قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو للعطف المجرد لا بالاستدراك فيقتضى تقرير الاول وشركة الثانى اياه فى الحكم
فيصير الثانى متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول لا منفردا فيقع على الترتيب ولما بانت بالاول لم تبق محلا للثانية
قال ى

بمعنى الواو فى هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهى قوله عليه السلام
فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء الامر على الحقيقة يعنى الامر
بالتكفير يبقى على الحقيقة فى هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك لحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة
ثم وترك لحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور
اولى كذا فى جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك
العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين من حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل
ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء توجب الترتيب فلا
لان كلا منهما للترتيب عز
يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغى ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف
قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود وبل لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجروران راجعان الى بل على سبيل التدارك
للغلط تقول جاءنى زيد بل عمرو اثبت المجئ اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو
وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيد النفى الذى تضمنه بل تقول جاءنى زيد لا بل عمرو وانما
يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه
بقوله فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك
ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اى الثنتان ايضا بخلاف قوله له على الف
درهم بل الفان فانه يلزم الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة الاف
قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة
لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق
ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على

وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك
لا يحصل الا بالحمل على الواو رحاوى
وهو ان لا يفهم منه ترتيب الحنث على التكفير
عز زاده

بخلاف مسألة الطلاق لان تدارك الغلط انما يمكن فى
الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن
فى الانشاء لانه لا يحتمل ذلك فصار موقعا
ثنتين بعد الرجوع عن الاول لكون رجوعه لا يصح
فتطلق ثلثا
قال ى

الاشارة الى كون الحكم فى
غير الموطوءة ما ذكر
عز زاده

لان الواو للعطف على سبيل التقرير للاول فكانت
مقررة للاول ومعلقة للثانى بالشرط بواسطة
الاولى فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة فعند
وجود الشرط لابد ان يكون الوقوع مرتبا ولما
بانت بالاولى بطلت المحلية فلا
تقع الثانية ضرورة
كشف الاسرار
ى

على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط
ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم يبق المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال ان انت طالق ثنتين ان
دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى من الاخرى فوقعتا
جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق
كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فانما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا
غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد
اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كليهما عن ان العطف
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف
بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن
الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاتساق
لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى
الاول رجل قال ان هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان
آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا
بالاثبات يعني معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له
الثاني من يكون قوله ولكنه بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا
وان فصل قوله ولكنه لفلان [قطع كلامه] كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير
تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان
لانه ح يكون شهادة فرد وبشهادة فرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك الغير لآخر فينبغي ان يكون مردودا وان
كان متصلا قلت ولكنه لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب

كونه مثالا لذلك انما هو في صورة
الفصل فيكون ذكر صورة الوصل
ههنا استطرادا
ع عزا

لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى غيره اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد
عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم
في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة
والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انه لما كانا
متشاركين في الاستدراك متساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح و
يكون باطلا وجعل لكن مبتدا اي يعني جعل لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا
نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين و
التضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل و
اثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان
المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفي المال وبدونه ولو قال المولى للزوج
اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح او للاحد المذكورين
فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون
احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة
في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على
سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في
معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة
للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون
في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك

الثاني يحتمل ان يكون رجوع العبد الى المقر ايضا بقول او كلامه ويحتمل ان يكون نفيا والاول فيرجع الملك الى المقر كما في شرح الاكمل
عزمي زاده

وهو اختلاف محل الاثبات والنفي رهاوي

ان الشك ليس معنى مقصودًا في المخاطبات حتى توضع له كلمة توجب
التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبًا للغرض
فيحتاج الى ان يعبر به بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ
آخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى
الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا
عن حرية سابقة وان لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء
شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب
اختيار العتق للمولى لان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث
انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء
بيانا اي اظهارا لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب
عليه ان يبين العتق في الذي وقع عليه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم
يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبر
جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير
موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا الوفاق اذا قال لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة
الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او
في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت
احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير
والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا

انظر ان الضمير المجرور للتشكيك فلا يرد عليك ما فيه من الحزازة وكان الضمير ايضا يحتمل ان يرجع الى الشك الضمير المذكور قد يكون مطلوبا لما في شرح المفصل فيكون الضمير له ثم ان ما ذكر شرح الالزام فان معنى احد المذكورين ايضا قد وضع له الفاظ كما في الكشف اي فاذا كانت او ايضا موضوعة له لزم الترادف كما لا يخفى عزمي

وجاز رجاع الضمير اليه لكونه مدلولا عليه بلفظ التخيير عزمي

كذا في النسخ والصواب اوقعه فيه عزمي

من حيث انه متردد بين ان يؤدي فيعتق اولا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله رضا عم

او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان
قال آجرتك اليوم هذا او هذا او قال آجرتك اليوم هذا بدرهم او درهمين يفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود به مجهولا
الا ان يكون من له الخيار بايعا او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء من قوله
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له
خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان
قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند
زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة
بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في
ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبار المحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق هو العقد
والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو
الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز
الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلث قلت شرط الخيار
فوق الثلث ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك
عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة
ثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين
وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي
اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين
القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية
فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل
اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا

اي من البائع والمشتري او من الموجر والمستاجر

كذا في النسخ والصواب لان بالواو ولانه وجه آخر للاستحسان

اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما

اراد بالاوكس الاقل القيمة ع‌ح‌ر

وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة فى المنظومة وعنده اى عند ابى حنيفة يجب مهر المثل

فى هذه المسئلة لانه هو الواجب الاصلى فى النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية

معلومة ولم توجد فيصير اليه ثم عنده فى مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان

كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها

ايهما شاء وفى الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين

من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى

ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتله منكم

متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف

مخيرا اياما اداه واحدا من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة

اراد به جواز الاتيان بالكل ع‌ح‌ر

الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة

لان الغرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس

الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع منهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتى فلانة او

فلانة فانه لا يجوز الجمع بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب

فانه فى

عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب ما فيهما واذا ادى الكل يثاب

على كل واحد منها واذا ترك الكل عاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف

ما ليس فى الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف ما ليس فى الوسع لانه باختيار المكلف

وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف فى صحة التكليف

ولا يكون هذا تكليفا بما ليس فى الوسع لان كلمة او للايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع

وفى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا

او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او

للتخيير فى اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة

او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون بمعنى بل كما فى قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد

طلاقيهما

فى سورة المائدة

٣ وفى مسئلة الالف الحالة والالف المؤجلة ان كان مهر مثلها الفا او اكثر فلها الحالة والالفان المؤجلة

ع‌ح‌ر

٤ ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت اخذت الالفان الى سنة ع‌ح‌ر

يعنى ثواب الواجب كما صرح به فى الكشف والاتيان فيكون ثواب غير الواجب على المذهب المنصور تطوعا والشرح عليه متفق عليه فلا يظهر المخالفة بين المذهبين فى ذلك ع‌ح‌ر

٢ يعنى ان الواجب عتق واحد من الرقاب لا بعينه ويتعين باختيار المولى ع‌ح‌ر

كذا فى النسخ ووجه ارتباطه بما قبله غير ظاهر وكان الظاهر ان يقول او لا تفهم كلمة او لايجاب واحد الجميع ثم ذكر بعده الجواب المنفى ع

فسق اي من صلبوا او اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال ومن تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا ومن ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخوفوا
الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض
وانواع الجناية متفاوتة في الغلظة والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب
باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم
الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم
الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة
نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب
بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم
كانوا مسلمين لانه يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذه انه باطل لا يثبت
به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من
كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وفي ذلك اي في ذلك الواحد الاعم
غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ
الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد
الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين
لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين
اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما

بالفارسية اذا اخذته

اي الواحد الذي هو لاحد الشيئين

الذي يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق

والعتق من محتملات الكلام

لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته
اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكره ضم الى العبد وكانه قال انه حر وسكت وهما ينكران
الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فبطل المجاز كما في اكبر سنا منه اعلم انه لو قال المجاز الما
يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال
يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي وتستعار كلمة او للعموم
لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فتصير بمعنى واو
العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه
يعني لا يكون كاتبا بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا الواو
بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا
او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث انهما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد
منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل
الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على انه لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما
محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو ولان اليمين
واحدة وكونه ممتنعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه بيمينين لان تعدد الحنث
بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله
تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون
مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم
متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال
الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله او فلانا استثناء من الحظر والاستثناء
من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع
فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا

كذا في شرح جلال الدين التباني وفيه بحث اذ المعروف في عبارة القوم هو ان هذا مجاز عنه والتجوز بكلمة عن وقلما يقع استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع في كلامهم ايضا على التضمين مثلا بعيد جدا عز

كذا في النسخ والصواب معبرا به رحمه الله ويحتمل ان يكون معبرا على صيغة اسم الفاعل بان يكون التعبير مسندا الى اللفظ مجازا لكنه بعيد كما لا يخفى عز

يعني في او بخلافه في الواو كما ستعرفه عز

ثم قيد بالنكرة لفظ الاحد فان تقديره لا اكلم احدا منهما كما صرح به في التوضيح عز

فيه بحث والمراد على ان المراد انه لا يفعل كذا

هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لم يتعدد الحنث الخ رحمه الله

الا

ولهذا الواو لعبده في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم صح

من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو
توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل
او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل
عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على
نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو
معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مضارعا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا او الفرق بين حتى والا
ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزاء من الاول
او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان
يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية
لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما
ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك
من امرهم شيء من عذابهم واستيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم
وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم بمعنى نفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب نزول الآية ان النبي عليه السلام
استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم
احد سأل الصحابة ان يدعو فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال
الهداية وفيه بحث لان او الا ان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة

اي لم يجمع من عهدة الامر بالاقتصار على احدهما بل بمجالسة احدهما

كذا في النسخ والصواب الا ان يجالس كلمة الاستثناء كما في التحقيق وغيره الامر الى قوله ان يبيع فلذا ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف والى قوله الا انه والواو توجبه فتدبر

فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما منتهيا بتعيين صاحبه فاستعير للغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لان نفي الامر يحتمل الامتداد في معنى فيجعل او يتوب عليهم الغاية كشف الاسرار رحمه الله

والجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والكتاب ليس بحجة ولكن نسلم انه حجة لكن نختار الشق الثاني قوله يلزم بحصل الحاصل قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها

كما في قولك لالزمنك او تقضيني دينى فان الملازمة تنتهى عند القضاء فيصح الدعاء
عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول
عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر فى الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف
على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق في العطف على ما
ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف
يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف
وفيه نظر فان فقدان المنصوب فى الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف فى الجمل
لا يستلزم الاشتراك فى الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتى مثله
فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة
وهى الجمعية وحتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه
كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى
اى كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف
عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل
ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع
وهو الفصيل الذى له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع
منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك
سرت حتى ادخلها فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد
بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف فى مواضعها
اى حكم مواضعها او فى الخبر تقديره مواضعها فى الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا

يعنى عند التعقيبة
والجواب ما مر ان ان الاعتراض على المثال ليس بشيء على ان مثل الفراء ذهب اليه فيكون التمثيل نظرا الى ذلك
يعنى ولا يتعذر ههنا فقوله فانه ذكر فى الكشاف تعليل لذلك المقدر او المفهوم من الكلام
يحتمل ان يكون على هذا لا من جهة اللفظ والمعنى

عار عليك اذا فعلت عظيم

او غاية بالنصب على معنى انه يجعل غاية اي جملة مبتداة ومعنى كونها جملة مبتداة عدم كونها
معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك
سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء
يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان
يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بان نعدم المعنيين
او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود
الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب
يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال
ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى
تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة
الاتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية ولان الاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم
آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون
الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من مشايخ
بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف
مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة
تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم قدم الحجاج حتى
المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالي استعير حتى هنا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح
ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا

مجازيا ومجازاً فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازاً هذا ما قاله الشراح ولقائل
ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول
للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا
اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب اوجب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار
كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين
العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال
في الواو اكثر لانه لا يقيد بحال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي
يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر
فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت
منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر ثمنا آخر
قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف
العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز
الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع
واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى
لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر
حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل
على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من
تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا يقتضي

ان ربما يكون المراد بالمجازاة ههنا معنى المكافاة ولا معنى السببية مطلقا كما في قول النحاة كلم المجازاة يدل عليه دلالة صريحة كلامهم في هذا المثال عزمي

اي فائدة كونه بمعنى الفاء ولو بدل لفظ الفائدة بالثمرة لكان اوضح عزمي زاده

فشرط البر وجود الفعلين وشرط الحنث عدم احدهما

اذ وجد من حينئذ عدم الاتيان على وجه يكون في عقبه التغدي

الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن
في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني
الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير
اذنه يحنث ونحوه ان لم يقبل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبل لا آكل لما سيجيء من ان
الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف
من ان الفعل متناول للمصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله
ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن
غير مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن لك
فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث
لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب في تقدير الباء وان كان قليلا كما روي
عن رؤبة انه قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد به
اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجار مع ان شايع لم لا يكون الباء
محذوفا هنا اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد
من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع
المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث
فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى
يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة وكونه بقوله

سبق نظيره والصواب كان الاستثناء [illegible]

في سورة الاحزاب

يعني معترضا على السؤال المذكور [illegible] والاظهر ان دلالة هذا الكلام على التقدير [illegible] الاذن في كل خروج غير المذكور على وجوب [illegible] موقوفة على تحقق العموم في ذلك المستثنى فليتدبر

[illegible]

بقوله الا وقت اي في قولنا الا وقتا اذ شئت لك فيه لصار رجعا ما لكن الجواب
فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه لتبعيض حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم
وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان
قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز
دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا
والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع
قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق بمشية
لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للسراج
الهندي ان لقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق او مشية العبد تابعة لمشية
الله قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد
لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء
الله محذوف ومعناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون
مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الى ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت
طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها
محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي
ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية
فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب
انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله
محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان
الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدالة عليه وهو خلاف

كذا في الشرح الاكمل وانت خبير بان المجتهد فيه على هذا التقدير عدم الحنث بالشك لا عدم الحنث على التقدير الاول فلا يكون ورود الشك على المجتهد فيه على ان الشك هو احتمال الكلام للوجهين لا احتماله للوجه الثاني فقط كما هو مقتضى هذا الكلام ثم انه لو قال الشارح والجواب المذكور فاسد الخ باسقاط حرف الاستدراك لكان كلامه ابعد عن الاشتباه
عزمي زاده

الضمير للمشية وتذكيره باعتبار انه مصدر وتانيث المضاف من قبيل ... عزمي زاده

لا نهما ليسا صفتا تأثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير وايجاد اذ المراد بالامر الايجاد والمفهوم من قولنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر هنا وان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله وعلى تقدير الاستعمال لو جعلها شروطا لا يقع كما في المشية
يعقوب

الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة
فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هى للالصاق وهى حقيقة فيه فيحمل عليه
ولكن التبعيض يثبت فى الراس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اى لكن الباء اذا
دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به
فيتناول كله اى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدى مع المعتبر فى الآلة قدر ما يحصل
به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت فى محل المسح كما فى الآية
بقى الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضى استيعاب الراس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل
وذلك لا يستوعب الكل عادة لان باطن اليد متعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد
وهو الاصابع لانها الاصل فى الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح
الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق
لا بحرف الباء كما زعم الشافعى واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية
فاحتيج الى البيان وقد بينه النبى عليه السلام بربع الراس فى حديث المغيرة ولقائل
ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله
عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا
لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينتفى التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء
رسول الله اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا فى تلك الساعة والا
لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك
علم انه لا اجمال فى الآية فان قلت دخلت الباء فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم فى التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة

واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا الى الآلة فلهذا ظهر عدم الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الآلة واذا تعذر اصلا الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوا بها رؤسكم ولا يقتضى ظاهره ذلك لانه اى المسح غير مضاف الى الراس لكن هذا الكلام يقتضى استيعاب الراس والعيا فهذا وذلك اى وضع الآلة لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى ان الفعل وان اقتضى ان يكون المسح متنا ولا الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميعها على الراس بل بين الاصابع وظهر الكف لا يستعمل فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر اى الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما قال الشافعى رحمه الله

[1] متفرع على الشرط لا على الجزاء وان كان المتبادر ذلك

[2] اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها بها عزمى

[3] الصواب بين الاصابع كما فى الكشف وغيره عزمى

[4] لان الاكثر له حكم الكل فيما لم يرد النص بخلافه عزمى

[5] على صيغة المعلوم والضمير للشافعى يعنى ان اقل ما يطلق عليه اسم المسح هو شعرة او شعرتان وقيل لا بد من ثلث شعرات عنده كذا فى حواشى فصول البدائع عزمى زاده

والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب
فلا تجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام
فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان
يصل به اي بقوله الوديعة فيقول علي الف وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل
معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء
التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم للشيء كان
ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه
من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق عند هما فان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل
التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود
الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه
اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء فان
قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد
به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض
قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف فكان الاول
اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له
اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي
من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا لا بعض
عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من
عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في للتبيين
العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية

انت خبير بان الكلام في على لا في الباء والظاهر انه سهو من قلمه تجاوز الله عنه عمر

متى يدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القران من اوله الى اخره وقد لا تدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود
الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن
والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد
فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل
فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال
النهار كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا
لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يرد علي هذا دخول المسجد الاقصى
في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير
لا بموجب الكلام قال بعض الشارحين او لا يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين
توضأ ادار الماء على مرافقه الى ابطيه كلا بل يقال انه يمنع كون المرفق وهو مجتمع عظم العضد
وعظم الذراع مفتقرا الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم يكن قائمة بنفسها
فان كان صدر الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل
الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا او غاية له لكن لاجل
اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم تخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
ينبئان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف الى تفيد معنى الغاية
مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل وان لم يتناولها اي صدر

قوله كقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة الآية اي ان وقع غريم ذو عسرة فالحكم انظار اي تاخير الى الي... سعد م

قوله لكن لاجل اسقاط ما وراء آنت خبير بان هذا مع علية من السؤال لا تعلق له بما هو الذكور ههنا من الضابطة لان مبناه على ان الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا كما نقل عنه صاحب التنقيح فهو طريقة اخرى في ادخال المرافق تحت حكم الغسل فلا يذهب عليك في كلام الشارح من الخلط البين ع م
ونظير الخلط بين صاحب التلويح والمحقق
يا صاحب عطف على النفي لا على المنفي
عزمي زاده

قوله وان هذه القاعدة غير مطردة اجيب عنه بانه يعهد ان القاعدة المذكورة بقرينة ان المقام مقام الانجاب بالمغيا فهو ذا هو مضالعة من المغيا ولا يذهب عليك ان التخلف بالقرائن الصارفة والموانع لا يقدح في الضوابط والقواعد
عزمي زاده

من هذا القبيل لان المرفق صح

صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في ثناء وله شك كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم
فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام
يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل
لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها للمد
الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي الظرف لكنهم
اختلفوا في حذفه اي في حذف في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا
تقديره وفي الظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في
قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار
اتفاقا فان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة
لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق
الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو
حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء و
اذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهم لا تغييرا
لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق
في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان
الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار
بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا
محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى
فيلزم ان لا يصح للظرفية والاولى فيه ان يقال بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا و
المراد وقت دخولك في قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه فكان

فيكون كما كان من اصل الكلام متنا ولا للغاية ثم ان ذكر رواية الحسن ههنا استطرادي والمراد ذكر ظاهر الرواية كما لا يخفى عزمي زاده

حال من الطلاق والضمير المجرور للدخول ولا يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه ح ينعكس المعنى عزمي زاده

يعني ان الطلاق يتعلق بوجود الدخول فيصير كالمعلق به فلا تطلق حتى تدخل عم

فاذا نوى في غد آخره يصدق ديانة لا قضاء

بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال للاجنبية انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال
ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها و
اذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي
لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل
غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخير
ما وصف بها عما اضيف اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل فقيد
بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة
فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم لزمه درهمان في الصورتين لان معناه
بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة
الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان
صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان
لان الطلاق المذكور اولا اوقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال
يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها
واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى (البينونة) فيلغو الثانية لفوات المحلية وان لم
يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات
المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة
للاولى فتقتضي ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وقيدنا مسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال
لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان
عنده عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب حسا بيده فيكون امانة والقرب من ذمته

فيلغو كلامه لانه يكون في بعضه مع ضرورة ان التزوج لا يصلح ظرفا فيكون هذا ايجاب طلاق مقارنا للنكاح وانه لغو بخلاف زمان الدخول كذا وجدته بخط ... التلويح

لان الطلاق لا يكون الا بعد فراغ النكاح
خسرو چلبي

كذا في النسخ الموجودة عندنا والصواب ثنتين او تبديل قوله تطلق بتقع
مسكين

فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لفوات المحلية للمتاخرة وثنتان لو قال قبلها لان الواقع ماضيا يقع حالا فيقترنان كمع وبعد على العكس وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل وكذا الاقرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في شرح على درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب وبناء كذا في التلويح وبه اندفع ما في بعض الشروح انه يلزمه درهمان الا في قوله له علي درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلله الهندي بانه صفة للاول قبل درهم يجب علي في المستقبل انتهى واعلم ان المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت لقوله واحدة وقبل نعته كذا في التلويح
ابن نجيم

لانها خبر عنه
ابن نجيم

لما تقرر ان من اقر بطلاق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال
قره زاده

من ذمته فيكون دينا فثبت الاول وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة
لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال الغلان عندي الف درهم دين فح
يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير تستعمل صفة
للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء للمشابهة بينه وبين الا
من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم بقول له علي درهم غير دانق بالرفع
فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به
عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في تلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب
كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها
اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل
في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر
الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فيسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل
على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة
الجملة صفة لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على
الشيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا
لانه مما سيكون البتة عادة فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة
الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل
موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا بمعنى
تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء يعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط
والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول
الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدخول الفاء في فتجمل وذا الخصوص باء

[1] عبارة عامة الكتب اي محتمل للوجود فقط وهو الاظهر لكن مراد الشارح بالعدم العدم بقاء عزمي زاده

[2] الظاهر انه سهو من قلم الشريف اذ الصواب انه صفة بعد صفة لامر ثم ان قول المصنف لا محالة قيد للمنفي لا للنفي فلا تغفل عزمي زاده

[3] الاول نحو قوله ان قدم زيد فعبدي حر والثاني نحو ان دخلت الدار فانت طالق عزمي

[4] اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن المتحقق ولكن على الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل عزمي زاده

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقد لا يجازى بها اخرى اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى بها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا ههنا للوقت واذا جوزى بها سقط الوقت
عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة واذا يكون مشتركا
بين الشرط والوقت فاذا استعمل فى احدهما لم يبق الآخر اذا عنده وهو مذهب
الكوفيين وعند نحاة البصرة هى اى اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط
مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى بل هو اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة
فى متى فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى
مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اى متى موضوعة للوقت
لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى الوقت بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما
اى قول ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة
بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى
هذا ما قيل فى شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنيى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد
ممنوع سواء تنافيا فى المعنى او لا والاولى يمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط
جميعا عندهما فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء
الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ما وضع له فيكون
حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال
هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعقيبه
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم منه ذلك
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشيئة اذا قامت
عن المجلس كما فى كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور فى اذا اذا
لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما كما
فى قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى بمفارقة الفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه

مثل قولك متى القتال اوتى
خرج زيد عمر

كذا فى التلويح لكن مخلص الاشكال انما هو قول فخر الاسلام
وقد تستعمل فى الشرط استعارة مع قيام معنى
الوقت وكلامه يذهب عليك انه
غير متحمل للتوجيه المذكور عمر

م ان اذا لكنى فى عدم سقوط الوقت عنه كما فى آن
عن ارادة
الامامان

لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت
فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق وان اما مثل اذا الا ان دخول ان تحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هي
المستقلة لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار يجعل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما فى ان كل واحد
منهما تعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى وكيف
سؤال عن الحال يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى
حال صحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال
كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنعك فان استقام اى
السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال والا اى وان لم يستقم السؤال
عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف
شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة
به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفى الطلاق يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت
يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها
لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت باينة موطوءة فالمحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة ويبقى الفضل فى الوصف اى الزائد على
اصل الطلاق من كونه باينا والقدر بالرفع اى الثلاث مفوضا اليها بشرط نية الزوج
فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض
النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا فتساقطا
فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعى فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغى ان تستقل
باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو
مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف
لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراده

انت خبير بان الظاهر انه يكون الاشارة الى مجموع ما ذكر من الحمل على السؤال عند الاستقامة وبطلانه كيف عند عدمها لان مسئلة الطلاق ايضا متفرعة على ذلك فتدبر
عزمى زاده

فان نوت ثنتان والزوج ... عزمى زاده

٣ يعنى بالعطف على الفضل والظاهر انه بالجر عطف على كون لان الواحد ايضا قدر فلا يصح اسناد البقاء الى القدر مطلقا بل الباقى هو ما فضل على القدر الواقع
عزمى زاده

٥ فيه كلام لان لفظ القدر على ما اختاره معطوف على الفضل الذى هو فاعل لقوله يبقى ولا يذهب عليك ان الباقى ح ليس الثلث بل الاثنين وكذا على ما ذكرناه من الوجه الصواب لان ما فضل على الباقى ليس الثلث كما لا يخفى
عزمى زاده

الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها
ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد
الظهيرية راجعت الفحول اي جواب هذا الاشكال فما فرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد
على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطا لمعاني ان يجعل
الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين مع نواها
الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض
اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع
الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف شئت وانما
صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة
والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق لمعنى الوحدة
وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه
اي تعليق الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض
لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس
احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية
لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا علق
احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف
لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية
الآخر كيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون
بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول الكائنين كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع
الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين بل الخلاف مبني على عدم
انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف
مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف

7 من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها ح

8 الظاهر ان الاشارة الى ذكر ان المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وذلك لانه لا يصح نية الثلث في قوله انت طالق كما علم في محله وان المراد بانت طالق هاهنا فيما نحن فيه من الاستعمال لا مجرد انت طالق كما يتبادر لان عدم صحة نية الثلث فيه منصوص عليه في عامة الكتب فلا يحسن ذكره بالاشتغال وجعل ان هذا السؤال مع جوابه المزبور مسطور في بعض الشروح بعينه غير ان عبارته ينبغي ان يجوز بالاثبات دون النفي فيكون المراد بانت طالق هو المتبادر منه والسؤال هو صحة نية الثلث فيما نحن فيه فيكون الاشارة اليها ويحتمل ان يكون لفظة لا في عبارة الشارح سهوا من القلم فتدبر عزمي زاده

اي الا بالاشارة على امتناع قيام العرض بالعرض ح

المصنف ثم ثانياً انهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض
الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل
وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضاً كذلك وقد فرض مفوضاً والاولى
ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له
وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء
المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة
او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره انت طالق واحدة فاذا قال انت
طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها
وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه
تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها
للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازاً فكأنه قال انت طالق على اي عدد شئت
فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسماء للمكان المبهم فاذا قال
انت طالق حيث شئت واين شئت لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر
عليه فان قلت اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في
الحال كما في قوله انت طالق في الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازاً
بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء كلام
اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت ومتى شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس
فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى
الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق
الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما
ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب
الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث

عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف
لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان
الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان لكل علامة تختص بغرض
وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلما تغليب المذكور على الاناث
وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللغة سبب نزول الآية ان النساء
شكون الى رسول الله عليه السلام فقلن يا بانا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر
مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل
الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عنه قوله م يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من
افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة
حتى قال في السير الكبير اذا قال المستامن آمنوني على بني وله بنون وبنات ان
الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو
قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة
سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ
ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال
قيل لا بد فيه من قيد لكثرة الاستعمال ليحترز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن
لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة قوله والقسمة عليه لان هذا
القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا الا ان المعتبر فيه ظهور المراد
منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل من
هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان
في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما وتجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز
باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس

بانه يبقى ما ظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال يعني
بكونه ظهورا دلالته بسبب كثرة الاستعمال
على ما صرحوا عزم زاده

لبس لذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان

ايضا بدليل ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق يؤيد هذا

الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية

وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى

يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك

المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل به نوى او لم

ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف يعني بصيغة

النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله

فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في

انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت

طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول فيه اشكال لانه ينافي قوله حتى استغنى

عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني

الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن

خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهي للغائبة وانا

وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت

الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت

انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم

زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون

خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف واهل

الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال

مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها انه

لا يجب العمل بها اي حكم الكناية انه لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها

مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال

---

٢ لو قال بعد ذكر الحقيقة والمجاز لكان اظهر في المراد — عزمي زاده

وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لوضوحه قائم مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظوم اليه نفس العبارة لا معناه كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء ووصف وخبر سواء نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة او طلقتك يقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء — منقول الى

١ الظاهر انه تقييد للاستتار لا تفسير للضمير المجرور لان ما ذكر في شرح الاكمل من ان الائمة يجعل الضمير في به في تعريف الصريح والكناية راجعا الى الاستعمال الالف واللام في المراد عوض مقام الضمير العائد الى ما قبله تعسف ظاهر ثم ان يعني بهذا التقييد هو ما ذكره في تعريف الصريح من لزوم قيد الاستعمال وقد مر ما يتعلق به ذلك فلا تغفل — عزمي زاده

كهي للغائبة الغائب

٥ فيه كلام ولعله لو قال مع ان المقصم بيان وجوه الاستعمال الكناية اصوب — عزمي زاده

٣ الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة تعين المراد بالقرائن فلا يمكن استعماله في تلك الحالة لغيره ولعل مراد القائل بحالة الاستعمال هو حالة استعمال الضمير فقط مجردا عن القرائن الحالية او المقالية فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر — عزمي زاده

١ عطف على قوله بنية المتكلم والضمير للنية ثم انه لا اعتبار بالدلالة عند الشافعي بل لا بد من النية ذكره الزيلعي — عزمي زاده

وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات
مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية
ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب
ان الطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد
لكن الابهام فيما تتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر
المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن
فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن
انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنية من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبر والكناية الا ما استتر المراد به سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لا مجازا لصدق التعريف عليها فالحاصل
انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجاز لانها شابهت الكنايات من الطلاق
فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان
الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد
بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن ههنا معناه
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية من المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة
النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في
الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم
انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول
القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة
بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية

اعلم ان الطلاق لو وقع بهذه الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي ... الطلاق الرجعي محتجا بانه لما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فتكون الواقع بها رواجع كما في صريح الطلاق لان الشئ اذا صار كناية عن شئ يكون ... به ما كنى عنه واجاب عنه المصنف بانه لا يلزم ما ذكرت ... تلك التسمية على ... الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم بها بطريق المجاز وهذا لان البينونة متنوعة قد تكون بالخفية وقد تكون وصفية كالبينونة في الحس وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير وهذه الالفاظ موضوعة لمعان معلومة هي المرادة بها اذ المراد من جميع البينونة لكن ... ابهام بواسطة ابهام محل يتصل به البينونة ولا خفية فصار المراد منها مبهما لابهام المحل فصارت كنايات اي الكنايات عن الطلاق فسميت بذلك مجازا في ... انها كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجاز فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هذا تحقيق هذا الموضع
منصور فالي

حقيقة فانتج الى النية فكذلك شابهت الكنايات

فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيبقى اصل السؤال وبندفع الجواب حسن جلبي

فيكون اطلاق الكناية على الفاظ الطلاق حقيقة لا مجازا كذا وجد

اي لما فيه من الابهام وصيرورة البينونة من النكاح مقتضى المقام شابهت كنايات الطلاق محشي

والفرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بدون الاتصال بخلاف الكناية فان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء وليس بينهما اتصال ولان الحقيقة مرادة في موضع الكناية مع ما كنى به ولا يجوز ارادة الحقيقة في صورة المجاز واما الفرق بين الكناية والخفي فان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة فاما اللفظ فمعلوم المراد واما لفظ الكناية فغير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة ولا ندرك بالتأمل فيه بخلاف الخفي والمشكل
افاضة الانوار

بناء على اصطلاح اهل الاصول واما على اصطلاح اهل البيان فهي مباينة للمجاز على ما تقرر في محله
عبد الله زاده

الكناية فى محل من وبه المجاز كما فى الضمائر وكذا العكس كما فى المجاز المتعارف الا اعتدى
واستبرى رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ
الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر
انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما فى اعتدى فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد
الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضى سبق الطلاق تصحيحا للام والضرورة تندفع باثبات
واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدى بعد
الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله
اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالته وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط فى اطلاق
المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب
على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال
الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى
من باب الاضمار اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب
العدة وفى غير المدخول بها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما فى استبرى رحمك فلان
طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى فى الثانى يثبت الطلاق
اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا واما قوله انت واحدة فيحتمل
ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل فى
الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد فى الجامع
(الطلاق الصريح)
قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شئ وان نوى لانها صفة شخصها

لانه من باب اطلاق المسبب على السبب او الكناية فلا يحتاج الى التحقيقات المذكورة كذا

او لانه يحتاج الى ادراج موصوف وهو تطليقة بائنة واحدة جوهرة النسخ

[illegible]

وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب
يحتاج الى النية فان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع
شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه
الاعراب فلا يصح بناء الحكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب والرفع او السكون
يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت
واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة
المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم
المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وقيل في بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة
والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها يتوقف في افادة المقصود
على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء
فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون
الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف
رجلا بالزنا فقال الرجل الآخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف
التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رض في حق اهل الذمة دماؤهم
كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد
لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بعده
الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد
الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها

اذا فسّر بها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تعبّر ما في الضمير
الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا
او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا
للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد
وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر
ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له
عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل
بما ليس بظاهر من وجه والا لكفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون
النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا
بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من الكتاب والسنة
قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة
النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق
له يتوقف عليه والمراد من المسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض
بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي
بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في
النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون
باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف
الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص
وليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون
وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال انه اشارة ظاهرة وان كان
يحتاج الى زيادة فكر يقال انه اشارة غامضة وانما تسمى اشارة النص لانه لما

انما قال بعبارة النص اما لان النص قد يطلق على كل كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا واما لاعتبار ان النص هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فاضافة العبارة اليه بيانية قاري
اي النص

لان المقصود وهو الاحتراز عن اشارة النص يحصل بذلك عزمي زاده

المراد من السوق ههنا انه يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود ومن السوق في تعريف النص انه يدل على مقصود بكونه مقصودا اي فان تمسك واحد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارة قاري

احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما دل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة صح

والغرض من الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة كذا في الكشف عزمي زاده

لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف
العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي
بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له
وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر
بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر
حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق
والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة
او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود
له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان الكلام للاختصاص ولا يصير
الولد مخصوصا بالاب من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى
لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك
في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده
احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء
في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره واشارته الى انه
يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون
غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند
التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون
ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء انهن
ناقصات العقل والدين وقيل ما نقصان دينهن قال عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها

كذا في غاية النسخ والصواب الذي كان في بعضها فيكون وصفا للفظ الفضل منه

ثبت الباء صلة الاختصاص كما يتبادر في المعنى ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب ع م

بينهما شطر عمرها اى نصفه لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام لنقصانهن دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعى وهو معارض بما روى عن
النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على
الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعنى الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا
فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه فان
كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموالها ملكا للاب مختصا به واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت
بسبب معنى لغوى المراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط
لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى اوجب اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا
يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يفضى اليه لا صورة الضرب وهى استعمال آلة التاديب
فى محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان
قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او
العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا
لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن
حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث
ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة و
الاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا و
المحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهى عن التافيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى يوقف به اى بذلك
النهى وهذه جملة حالية من النهى على حرمة الضرب بدون الاجتهاد ولان المقصود من الضرب

اعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما نعنى به معنى ظاهرا
يعرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى استوى فيه الفقيه وغير الفقيه من اهل
اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم تسمه عبارة ولا اشارة
ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا والوضوحه سميناه دلالة
لا قياسا وتسمى بنحو بظاهر معنى اللغة والكناية عما يؤدى اليه معنى
اللغة كالضرب له معنى لغوى وهو استعمال آلة التاديب فى محل
صالح له بالايقاع عليه وهو يفضى الى الايلام وهو مستفاد من المعنى
اللغوى وليس بعين المعنى اللغوى فصار للضرب صورة معلومة
ومعنى مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل العبا
كشف الاسرار رحمه الله

المذكور فى الآية هو النهى عن التافيف لا عن الضرب والمقصود
مقام تحقيق المقصود من الضرب النهى عن
التافيف ولعله سهو فتدبر عفى زاده

لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث
ولو خنقه او مد شعره حنث يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لعل قال المص
في التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان
اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ان ما قاله يؤدي المعنى
المقصود مع الاختصار فكان اولى قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين
من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف و
الفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى ثم انما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع
لان اهلية الاجتهاد للقايس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من
عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف فهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان
الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى
الموجب يفهم رايا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه
كل احد ابتداء ولكن لو سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف
مراد الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل
في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا
الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنى ويبقى النظم في الاشارة سالما
عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي يجب الكفارة في القتل العمد
لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى وهذه الدلالة
بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب

فانه ثابت بدلالة النص الحديث المروي بالاتفاق في الحنفية حيث اوجبها عليه السلام على اعرابي وطئ امرأته في نهار رمضان والعلة هناك جناية الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فيجب الكفارة فيهما ايضا حسن چلبي

وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة
لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة ولا الكفارة
فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي
لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولا بالقياس لان الثابت
بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة
ثابت لغة ولا شبهة فيها اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأي لان الحدود
والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للآثام ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير
الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على
الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق
المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو اعلم ان الكلم بغير تحقيق قال
عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وح لا تظهر فائدة الخلاف ويكون
الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة
الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو
محصن لا لانه هو ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت
بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رض ان النبي عليه السلام قال الا وان
الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على
من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم
فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل الجناية على صومه
الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي

الاف وقال قلت لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالاف ولانه حصل في الافطار بالجماع
ولا كفارة فيه قلت انما تتعلق بالاف على وجه الكمال ولا كمال في الاف والجماع
لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف
القياس لان الرجل المواقع جاء رسول الله عليه السلام تائبا والتوبة رافعة للذنب
ومع هذا اوجب النبي عليه السلام عليه الكفارة فهي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره
قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق
تعين ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل
بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم
له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان الموجب للحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة
الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة
وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث
لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهنا امور اربعة المقتضي وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد
الثابت به فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط يتقدم عليه اي
على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط
تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله النص فصار
هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اي الحكم ثابت
بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء
فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح
قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط
تقدمه وضميره عائد الى وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى

يؤدي هذا الوجه تخصيص قوله عليه الصلوة والسلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له او تعقيبه فتدبر ع ح زاده

يعني ان الضمير راجع الى الموصول محذوف مع اعتبار تقدير المضاف ع ح

[illegible]

وفيه نسخ ... والظاهر هو اليه المقتضى بالفتح

المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان في ذلك اشارة الى تعليل
تسميته بهذا الاسم والى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في فصار للبيان كونه
نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب
حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم
فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف
الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو اقيد
وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا او موجبا للحكم
ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح
به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف اليه
المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية
فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا هو مذهب
المتاخرين الا انهم لما راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
(اي المحذوف والمقتضى)
بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف
(اي تغير الكلام بعد اظهار المقتضى)
فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو تغير واما الثاني فكقوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر
على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر
في طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان مبنيان على
معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا
صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء
كما في قوله اعتق عبدك عني بالف فالاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب

اي بواسطة اقتضاء النص ثم الظاهر ان هذا المقرر على التفسير الاول ايضا عزمي زاده

اي ان اراد قصدا فممنوع وخلاف الواقع وان اراد ضمنا فهو مشترك اللهم الا ان يحمل على التفاوت بالظهور وعدمه عزمي

مثال المقتضى قوله تعالى فتحرير رقبة هو مقتض شرعا لكونها مملوكة اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث فيزاد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير الكلام عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله تعالى واسئل القرية منصور عالى

الضمير المجرور الى المذكور في قوله ما اضيف الى المذكور ولا يلزم الاضمار قبل الذكر لو قوعه في حيز الفاعل عزمي زاده

كان قوله اعتق عبدك عني بالف ... البيع ... عبدي عني ... الخ

اما الجواب عن الاول فلا نسلم ان التصريح بالمقتضى يحول الكلام عن اصله الا ترى انه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدي عنك بعته منك بالف درهم واعتقته لم يخرج عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه منصور عالى

الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح
لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك
عني بالف مقتض خبر مبتدا محذوف اي وهو مقتض للملك ولم يذكره اي لم يذكر من امر
بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك
حكم المقتضى فثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا
للعتق اذ الشرط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير
مقيما بنية الاقامة من المولى حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع في البيع ولا يثبت فيه خيار
الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الابق ويعتبر في الامر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع
عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول
ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء
ان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون
من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة
يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير
تعليل المشكل
يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف
المالية ولا يتصور القبض مع التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به
بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه لم
يجز عن الامر بل كان مبتدءا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد

العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك
لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا
الى النص ومقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه
ثابت بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا
للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى ولم يوجد
لتعارض المقتضى والدلالة مثال او لا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا
قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا او آخر
بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء
ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح
الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا اسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي
الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالامر
فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى
فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع
قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير
معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس
بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون
المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في
قوله اعتق عبيدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو
البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة
الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر
فانه يباح له بقدر ما يندفع له به الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص

كما يوجب عبارته انه لا يجوز في حق زيد عمرو زاده

فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقديمه
على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق لا ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين
الشافعي فعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر
في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو
الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان
الاكل نكرة في موضع النفي فعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل
المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام
لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن
يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى
واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف
على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق
فتعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا
يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على
مصدر قائم بالواصف وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها
لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي يثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق وفي طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا قائما قبل التكلم
في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك

وذلك ان هذا التعليق للمنع فيكون في معنى النفي

فيكون الاحتياج لتصحيح الكلام لغة فقط

يعني بالتصحيح لفظا كما اذا قال انت طالق نعتا

نفسك وانت بائن حيث تصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج
اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر من اوقعي فعل
التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل
وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما
عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم تجز نية الثلث
في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند
البعض وهم الدقاقية والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب الحكم لم يظهر
للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية
المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في
الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة نص ورد في المنطوق وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي
الحكم عما عداه وان لا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك وان لا يكون المنطوق لسؤال
وحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان
في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند
عدم السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم
كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا
لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس رسول الله

ليس المراد به المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل او علما كزيد قائم حاشية

كذا في النسخ لكن الصواب حتى يكون منطوق

٨ اي على ان يكون المفهوم مفهوم الصفة عزمي زاده

٢ اي الغسل من المني توضيح

٣ وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال توضيح

ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا

بالعدد ونحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل

على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه

قال في الكلام المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غير

ابطال للعدد والمنصوص وانه لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت

بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد والمنصوص وعلى هذا الزاد المشايخ

العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد و

هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما

من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله

بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون

المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه

عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية

من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار

عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول

العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في

الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع ومن هذا القبيل

حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة او الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى

بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان

النص لم يتناوله اي الورود المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن

ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم

يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال

درجة الاجتهاد والاستنباط لانهم اي من الانصار من حرف الاستغراق هذا جواب عن

كذا في جميع النسخ لكن لفظ الحديث على ما ذكر في عامة الكتب يقتلن في الحل والحرم ثم ان المراد بالخمس ما ذكر في آخر الحديث الذئب والحية والعقرب والكلب والحدأة عمر زاده

ان من قبيل ما قاله النسفي والامر الخارج ههنا كونه كلام الناس وعدم ادراك الفائدة الاخرى له عمر زاده

او نقول افادة التخصيص ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم او هذا الاختصاص اذا ورد النص عاما متناولا لجنس

يعني الاستغراق ثابت في وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء فان المسلمين اجمعوا على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فوجب القول بانحصار وجوب الغسل فيما يتعلق بعين الماء فكان هذا منافيا لموجب القفة اي نلتزم ما يلزم على الخصم بعلته وهو تعلق وجوب الغسل بالماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا كما لا انزال وطورا دلالة كما التقاء الختانين وفائدة التخصيص انه تنبيه المجتهد في علة النص فيثبت بها الحكم في غير المنصوص ليفنا ولا درجة المجتهدين

اكا صنه ٩

لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسال الذي يتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في المني لا فيما يتعلق بغيره وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك اي في وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء بقضاء الشهوة

قاله رحمه الله

عن كلام الخصم يعني اسنده لا الهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان قلت يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا معنى انه لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص من بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال الا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول الا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر

عند طول الحرة ونكاح الامة

صح

والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما

قاله ٩

الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار
لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على
معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك
دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي
هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله لو
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع
الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد
للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز
الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم
عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا
تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
يعني اجماعا عح
بخلاف المالي فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في
شيء قلت اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق
او وجد الشرط اولا الجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب
بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر
قمار لانه لا يدري ايكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف
القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر
لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات
بخلاف التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق

اي التلويح والوجوب في البدني اداء عين وجوب الاداء ادوهما متلازمان لا انفكاك بينهما وكلام الشارح صريح في الاول عزم زاده

يعني في اجتماعهما وتحقيق ذلك ههنا ان الحلف عنده سبب الكفارة كاليمين والحنث شرط التوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل انه يقال الامر في ... فيصير ... ما نحن فيه كذا في التلويح عزم زاده

اي لم يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه الا ان الوجوب ... وكذلك في الدين ... الاداء واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه ... قبل الحنث ... فهذا لم يجز

يعني بعد تمام السبب وذلك انما هو لحصول نفس الوجوب بالسبب كشهود الشهر في المثال المذكور فيفترق الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا
عزمي زاده

تعليق الفعل بل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا الفعل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون تعليقا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء اما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك فههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق وجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا نحو انت طالق ان شاء الله والقائل ان يقول اشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من بيان نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقى على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون

وفرقه بين المالي والبدني ليس فقط لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء واما المال ومنافع البدن آلات يتادى بها الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظفر الغريم بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه سقط من ذمته
فالي

وان لم يوجد منه فعل فعلم ان الواجب للعبد مال لا فعل كا

وقوله في البدني نفس وجوب الفعل هو وجوب ادائه ليس كذلك لجواز انفصال وجوب الاداء عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام بعد تمام السبب في رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول نفس الوجوب بالسبب وهو شهود الشهر
القوار

فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي وحاصل الكلام انه لا فرق بين العبادة المالية والبدنية في صحة ادائهما بعد تمام السبب وفي عدم صحته قبل تمام السبب
عزمي زاده

فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
صحح

عندنا وعند

حكماً شرعياً ولا يجوز تعديته بالقياس عنده وفي ان السبب ينعقد سبباً عند الشرط
عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قيل
اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة
لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعاً
فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفاً بصفة على حدة
كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام
في خمس من الابل زكوة على قوله في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق
ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط
او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او
بالعكس فيتعدد خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في
حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية
فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب اصحابنا الى وجوب الحمل
وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد
الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضاً وفي عكسه اتفقت الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون
في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت
بل اذا لم يكن الحكم متعدداً قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان كقوله
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها
غير مقيدة بالايمان يدل يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا التعبير من قال بالحمل في
الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي
الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من
الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر
كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدها في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة

مرتبط بقوله وفي ان السبب ينعقد سبباً عند الشرط عندنا عزمي

هذه الصورة داخلة تحت عبارة المصنف ومفهومة منها بموجب ان الوصلية تذكر ها هنا بطريق العطف مستغنى عنه بل مخل من حيث المعنى عزمي زاده

مثال الاول اد واعن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجيء ومثال الثاني لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وانما نظمهما في سلك وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما في مقابلة الحكم عزمي زاده

٣ مثاله قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سيجيء عزمي زاده

٢ مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل والظهار واطلاق الاطعام في كفارة الظهار عزمي زاده

٤ مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل عزمي زاده

٩ مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك عزمي زاده

طهارة والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل هذا اشارة الى سوال يرد على الشافعى
وهو ان الطعام لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس
واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين
وهو اى التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اى وجود الطعام عند وجود عشرة
مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى
يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وكونه وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له فيه للعدم عند عدمه
واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال
خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى وعندنا
لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل فى حادثتين بالطريق
الاولى لا نكانهما نعمل بهما اذا كانا فى حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة فى
حادثة والتضييق فى اخرى وكذا اذا كانا فى حادثة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون
التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر الا ان يكونا فى حكم واحد استثناء من
قوله لا يحمل المطلق يعنى يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا فى حكم واحد فى حادثة
واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه
فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده
بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها
على كتاب الله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتعاقبين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قبل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط فى القرآن التواتر قلت
يحتمل انه كان قرآنا انساه الله على القلوب نسخ التلاوة وابقاء حكمه سوى قلب
ابن مسعود وفى صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مسلمين فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب اذ يجوز

فيه تسامح لان قول المصنف وهو لا يوجب الا الوجود قاعدة كلية
عزمى زاده

واما قولهم التنصيص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص ونفى الحكم عما عداه فليس ذلك مذهب الشافعى وانما هو مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما سبق
عزمى زاده

واحد الامرين ههنا صدق كما ترى لكن عبارة المصنف فى الشرح التتابع والتفرق ولا يذهب عليك ان التفرق وجودى فيرتفع السوال فى اصله
عزمى زاده

والذى يفهم من كلام صاحب التنقيح فى مواضع ان اطلاق الضد على جميع المتقابلات اصطلاح الفقهاء
عزمى زاده

هذا جواب عن سوال ورد على المسئلة السابقة وتقريره ان الحكم واحد والحادثة واحدة فيحمل المطلق على المقيد وقد ... ان الحكم ... كذلك فهلا حملتم فى صدقة الفطر مع ان الحكم والحادثة متحدة
انوار

الفرق ان احد النصين جعل الراس المطلق سببا والنص الآخر جعل راس المسلم سببا فجعلنا كل واحد سببا على حدة على مقتضى النصين والحكم واحد واما فى صوم كفارة اليمين لو جعلنا احد النصين مثبتا صوما والآخر صوما آخر يلزم حينئذ عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة متفرقة
اتقانى

ان يكون للشئ الواحد اسبابا متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة
وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل لكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق
على المقيد ادى الى لغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت
الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان
لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد
اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الثاني
يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى
الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي
اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل
عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي و
هو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون
وهو ما يتوقف عليه شئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي
لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول
يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من
الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم
الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود
الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر
عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اي لئن سلمنا
انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال لان فيما يصح الاستدلال به على غيره ان لو
صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في
السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا

فان قلت حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه لزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله او انه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق

او على انه عزيمة والمطلق رخصة او على انه اهم او اشرف حيث نص عليه بعد دخوله تحت الاسم المطلق
عزمي زاده

قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه و
لما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل ان يقول
لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم لزوم التفاوت بينهما
التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر
وعدّه منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل
وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء
الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا
علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم
المطلق على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب
النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل
والحوامل وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة المثيرة
صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس من
الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي
تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم
لك فمسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا
قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير
المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد

وقد يحكم ان المطلق والمقيد اذا وردا في الحكم بكل منهما من غير حمل عزمي زاده

لا شيء في حوامل اي التي اعدت لحمل الاثقال وعوامل اي التي اعدت للعمل كاثارة الارض فانهما من الحوائج الاصلية درر غرر

بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو
يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الكل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله
تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة
الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه
في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت
في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف فوله
لان تعقيل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار
الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها
ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا
على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق
اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل ان مراده التنجيز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا انقل في النص مع سببه يكون جزاء للسبب
منقولا معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سها فسجد او
مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه
اي على قدر الجواب اولم يستقل بنفسه اي لم يعد منفردا هذا معطوف على المقدر
تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه ولم يستقل
كما اذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما
في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر
بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكأنه قال ان تغديت الغداء

اي الاستثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب اي اذا تم المعطوف
بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
اسرار

تعليق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم
الافتقار فعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف
الاسمية على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها في الحال
لان قوله وضرتك طالق ان احتمل العطف على الجزاء لكن
اظهار الخبر يرجح العطف على مجموع الشرطية لانه
لو كان معطوفا على الجزاء يكتفي ان يقول
وضرتك
قال في شو

لصلاحية خبر الاول ان يكون خبر الثاني فاما في مسألتنا فالخبر
الاول لا يصلح خبر الثاني فلهذا علقنا العتق بالدخول
عزمي زاده

اعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان يخرج
مخرج الجزاء كما روي انه عليه السلام سها فسجد وزنى ماعز
فرجم وثانيها ان يخرج مخرج الجواب للسؤال المذكور للسبب
لا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى وثالثها ان يكون جوابا مستقلا
بنفسه ولا يكون زائدا على قدر الجواب كقول من دعي الى الغداء
ان تغديت فعبدي حر وفي هذه الاوجه الثلثة الحكم يختص
بسببه بالاتفاق ورابعها ان يكون زائدا على قدر
الجواب فهو موضع الخلاف بين الحنفية
والشافعية وهذا تحرير ابن الملك

لكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق
ديانة وقضاء
عزمي زاده

الغدآء الذي دعي اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله
من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص
بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال تعال
الداعي الى الغدآء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله
وغيره يعني اذا تغدى مع ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب
صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغآء كلامه ضرر ولا يخفى فان
قلت في رعاية الزيادة الغآء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال اولى
رعاية دلالة الحال الغآء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى
من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد
بالغدآء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب انما يجعل عاما لا يطابق السؤال فلمّا لأم
وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته
اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس
بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا الحومل وربما قيل انه عام من حيث الاسباب
لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل
ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ
لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب انه يقال انه من باب التغليب لان
الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام
عند الخصم ادارا وبالعام المعنى الذي شملها وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور
للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا
القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم
وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما فيتناول

ورابعها انه يجوز زائدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان قال والله لا اتغدى اليوم او ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأ وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي يحمل على الجواب كما لو لم يزد قال رحمه الله

الذي يظهر انه يجوز ان يكون زاد ههنا لازما وفاعله ضمير العام عزمي زاده

يحتمل ان يكون بفتح الدال وضمير يصير للعام بل هو الظاهر عزمي زاده

وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا قال القاآني ثم ان معنى اختصاص العام بالسبب في الصور الثلاث هو اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص آخر او بدلالة نص او قياس كذا قالوا عزمي زاده

لانه يحمل كلام العاقل على الغو وهذا غير معقول كذا

لا يكون المراد بالعام على ذلك ما هو المصطلح [illegible] انه يكون في نفسه جوابا للاسباب المتعددة او جوابا لانواع الكلام عزمي زاده

الجمع المضاف اى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد وهذا منقول
عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هو الان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد
منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا
وجد شرائطها وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم
فى آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه لا فى آذان الجماعة حتى اذا قال الامرأتيه
ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منها ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين كما عند زفر لا تطلق ان حتى تلد كل منهما ولدين ومن قبيل الامر
بالشى يقتضى النهى عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشى لطلب وجود ذلك
الشى ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشى نهيا عن الاضداد لوقوع
النكرة فى موضع النفى فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور
والنهى عن الشى يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان
الامتناع عن الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد
لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة فى موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد
منها غير عين والامر قد ثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له فى ضده وعندنا الامر بالشى يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشى يقتضى ان
يكون ضده فى معنى سنة واجبة اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء
فى الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى
الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضروريا لا مقصودا سمى اقتضاء لشبهه
بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهى الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشى مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله وفائدة
هذا الاصل هو ان الامر بالشى يقتضى كراهة ضده ان التحريم الثابت فى ضده

مثال الجمع المضاف الى جماعة

الاول كالامر بالايمان فانه نهى عن الكفر والثانى كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها
عزمى زاده

الظاهر ان المراد هو انه يكون النهى الذى دل عليه الامر يعنى لا تفعل شيئا غيره وفيه تعسف لا يخفى ولم تجد هذا التعبير فيما رأيناه من المعتبرات على ان التعبير المذكور شبيه بالنهى عن شى آخر فتدبر
عزمى زاده

ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودًا بالامر لا يعتبر الامر حيث يفوت الامر اى
المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اى لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام
الى الركعة الثانية ليس بنهى عن القعود قصدًا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس
القعود ولانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير
الواجب فان فات القيام المأمور به يكون القعود حرامًا فعلى مذهب الجصاص يجب ان
يكون القعود حرامًا مطلقًا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حرامًا واذا لم يفوته يكون مكروهًا و
المعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذى
هو حرام فان الشيء قد يكون مكروهًا باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق
وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلى يعاقب
على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة فى آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة فى اول وقتها لكن التحريم فى المضيق ليس بمضاف
الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعًا له
لا يكون مقصودًا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفًا للشرع حرام فيصح اثبات
التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافًا
الى التفويت فما لم يكن تفويتًا لا يفيده وانما يقتضى الكراهة والجصاص يجعله مضافًا الى
نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل
ضده منهيًا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على
التراخى لم يجعل كذلك ولهذا اى لان النهى يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهى عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورًا بكـ

اذا كان الضد مفوتًا للمأمور به كالاكل للصوم فانه حينئذ يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتًا بل يمكن مؤخرًا له عن محله او مظنة للتفويت يكون مكروهًا قال رحمه الله

لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام فى الصلوة ليس بتحريم القعود حتى اذا قعد بعد السجدة الثانية فى الركعة الاولى ثم قام لا تفسد صلوته لانه لم يفوت القيام لكن القعود يكره لانه يؤدى الى تأخير القيام المأمور به حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتًا للقيام قال رحمه الله

غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت
السنة لا تثبت الا بالنقل لا بمجرد كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون
قولا او فعلا مرويا عن النبي عليه السلام بل المراد به انه يفعل لا تركه كالسنة المؤكدة نظرا
الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهية
ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته
لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على
مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا
معنى قوله انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المامور به فاذا اعادها اي السجدة على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا
الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي النجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة
لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة
قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما
ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك
الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل** المشروعات
على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل
الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات
المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها
لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات او ما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم
ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها
منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف
فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة
وهي اي العزيمة اربعة انواع ووجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول هو
الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان

كذا في عامة النسخ وهو محتاج الى العبارة وقعت في نسخة ادنى فيكون معناه ادنى ما يقع به الكفاية عن المنهي عنه ويرتبط بقوله ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط
عزمي زاده

وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان ووضع الوجه بنجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له
بيانه ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا
حالي

اما العزيمة في اللغة فهو القصد البليغ اي القصد مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجد والثبات والصبر ولذا يقال فلان عزم ... عبارة عما ... شرع غير متعلق بالعوارض اي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واحترز به عن الرخصة وانما سمي هذا النوع بالعزيمة لكونه ... الى ... وله الامر ... الاسلام والاشتغال ... والشرعي منطبق على المعنى اللغوي
قال رحمه

والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها وتيسرت اصابتها
كشف الاسرار

فان قلت تفسير الرخصة بما ذكر مشكل لان المحرم ان كان مانع الاستباحة يكون جمعا بين الضدين والا يكون تخصيص العلة قلت معنى الاستباحة انه يعامل به معاملة المباح لا انه يثبت حقيقة الاباحة لان المؤاخذة ليست من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة
كشف الاسرار

من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن
هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام اذا ثبت
تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل
تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فرضية وهي لا يحتمل زيادة ولا نقصانا
لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى زيادة ولا نقصان تثبت بدليل لا
شبهة فيه اي دليل قطعي بمعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله
بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي
ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة
وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اولا يحصل
التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي
ينسب الى الكفر من الكفرة اذا ادعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه
الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت
بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا يجب
اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا فاما متأولا فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال ان
الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة
السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف
الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب
العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب
المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات ثبتت

[Marginal notes:]

الضمير ليس براجع الى الحرام بل الى تركه يعني ان طرف الترك في الحرام داخل في الفرض او الواجب وطرف الترك في المكروه داخل في السنة غاية الامر انه يكون طرف الفعل في الحرام والمكروه غيرها خروجا في الحصر ولا بأس به اذ الفرض انما هو تقدم خروجها عنه باي طريق كان فدل على هذا يكون المراد بفعل في تعريف الفرض والواجب ما يعم الفعل والترك
عزمي زاده

وانه كان ... لا باس به ... اراده

٣ انت خبير ان النفل ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كما هو المباح بمعزل عن ذلك ولعله غلط من الشارح ومنشؤه هو قول صاحب التحقيق ويدخل في القسم الاخير المباح والظاهر ان اراده بالقسم الاخير ما لا يستحق تاركه الملامة لا النفل فتدبر
عزمي زاده

اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام تركه ردا لخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وتركه متأولا وتركه بغير رد ولا تأول والاول يوجب التفسيق لان التأويل لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق باشارة هذا الكتاب واصول فخر الاسلام وقد صرح بذلك صاحب التقويم فقال لا يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الآحاد وقيل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار الامام السرخسي وقال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح قلت الاول هو الصحيح والاولى ان الاختلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال يعني فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه
فاز

جعل الشارح في الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على
فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب
الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني
لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة الرسول عليه السلام وغيره من الصحابة
لانهم اعلام في الدين من طريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقال عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين ثم قال الشارح فمعنى مطلقها طريقة الرسول عليه السلام لانه
هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث
لا يرد علينا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب
الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين
وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب انما سمي جزاء الاساءة
اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا
اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك
ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد
وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء
على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي
ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو
العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام
وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله
ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثاء او يقول ولا يذم على تركه

الصلوة
فانه لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الاركان فسرت
بتركها فقلت ان انكر الاسم فلا معنى له لما ثابت انه يخالف
اسم الفريضة وان انكر الحكم فكذلك لان الدلائل
نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما
فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل
الدليل لم ينكر تفاوت المدلول
كشف الاسرار

ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى لفظ السنة عند الاطلاق
بانه يقول الراوي ان من السنة كذا لا يفهم الاختصاص
بسنة رسول الله عليه السلام بل يحتمل سنته وسنة
الصحابة حتى لا يتعين احدهما الا بدليل عندهم
وقال الشافعي انها عند الاطلاق ينصرف الى سنة
الرسول عليه السلام فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة
والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة
على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا
لما وجب تقليد الصحابة كان طريقتهم متبعة كطريقة
الرسول عليه السلام فلم يدل الاطلاق السنة على انها طريقة
النبي عليه السلام
قال

منشأ الاحتياج الى التأويل هو عبارة يستوجب فانه
يعني يستحق
عزمي زاده

يعني السنة ايضا والا فالفرض والواجب ايضا انما يحتاج به
وانما قصر التعرض على ذلك لكونه هو محل الاشتباه
عزمي زاده

يعني في سنن الهدى مسلم واما في الزوائد فممنوع فيلزم دخول
احد قسمي السنة في احد النفل فتدبر
عزمي زاده

مع ان حكم النفل عدم الذم والعتاب ايضا كما اشير اليه في وجه الحصر عزمي زاده

تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد
على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت
صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا و
صوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا
فان قلت الزيادة على الايات الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها
لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النفل فرضا بعد الشروع فيها
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا
للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان
العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه
الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر
اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الش فيرجح المؤدى لانه
موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي
وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم
ولئلا يلزم ترك الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه
عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله (خبر) بالزام الباقي لان المؤدى
فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن
باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة
بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء متقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة
ووجود الباقي شرطا لبقائه (اي لبقاء الجزء المتقدم) عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا (للمتاخر الاجزاء)
لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير
بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كسائر

وهو انه لو مات كان مثابا عليه فان الثواب شان العبادة عزمي زاده

كذا في الشرح الاكملي وفيه بحث لان الغرض انما هو عدم كون المؤدى عبادة مستقلة فمن اين يلزم المنافاة عزمي زاده

لا بقاء صحة الاجزاء الاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخير مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على تحقق الجزء الاول الاعلى وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة الاول هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور تلويح

يتوقف انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف ...

حاصله انه لا يكون ابطالا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح هو ترك النفل وحاصل الجواب انه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان ولا شك ان بطلانه اي بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه عزمي زاده

حتى الظهر لا يجتمل لو ابطل لما بل يجتمل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنياً فلا يعتبر قلت
الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما بعض العبادة فسد الاجزاء المتقدمة وابطال
الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه
والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا انبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل
كالنذر في كونه موجباً لمعنى في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد
منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلاً
وما وقع لله تعالى فعلاً اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلاً صار موجوداً مسلماً
الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان
يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الشروع لله بقاؤه
اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء
او بقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان
يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من
الحقيقة احدهما احق من الآخر بجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي
احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول لما كون الشيء حقيقة
في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى من الاولى ان يجعل من حق الكلام فعل كذا اي
خليق به بمعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالاحقية
وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازاً فان قلت التقسيم اما
تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني
ولا من القسم الاول ايضاً لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازاً قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة

الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
وصيانته عن البطلان
ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو
اقوى الامرين وهو
ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو
ابقاء
الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تعالى
فعلاً اولى
تلويح

الذي هو ادنى الامرين في الصيرورة
لله تعالى عزرزاده

وهي منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان استعمل في
معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنياً على العذر مع قيام السبب
المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ان لا يكون
كذلك او عدم الحكم عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة
والاول اما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعاً او لا مع قيام
الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة و
الثاني هو النوع الثاني وهو من حيث قيام السبب المحرم حقيقة
ومن حيث تأخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما استعمل
في معناه المجازي اما ان يكن مشروعاً في شرعنا اصلاً فهو الاتم
في المجازية والا فهو النوع الآخر وهو دونه في المجازية
لتحقق السبب في شرعنا في الجملة
قال الحرام

حقيق

اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما في
تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة والمراد من الاستباحة ان تعامل معاملة
المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم واحترز به
عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرم
ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت
الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت
الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة الحل كالمكره اي مثل رخصة من اكره بما
يخاف على نفسه وعلى عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان
الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر
يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في
نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر
بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول الترك يعني اذا
خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت
حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق
وجنايته على الاحرام اي لجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي و
كتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان
لما مر ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه
اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى
لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا ثوابه

يعني به ملك الرقبة عزراده

انت خبير بان ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اجنبي عن مسألة المكره فارجاع هذا الضمير الى المكره مع وجود ذلك الاجنبي في البين ركيك لا يخفى والذي يظهر انه يرجع الى الخائف على نفسه ويحتمل انه يكون مراد الشارح ايضا ذلك بناء على كون الخوف على النفس في هذه الصورة من جهة الاكراه عزراده

الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير
لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها
نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
من الاتلاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة
من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس
لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان مثل ذلك اللبس لازم في القياس كما سيجئ
والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم
الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى ما بعد زوال العذر فمن حيث ان
السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا
القسم دون الاول كالمسافر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام
أخر وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود
الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وترددٍ في الرخصة
بالتجرد دليل تام على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر
لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبالكل
سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا
لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان
البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه
عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم
استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو
صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع
عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل

قال محمد رحمه الله فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله
قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء في قتل سواه لانه لم يجد
نصا معينا فيها وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار
وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست
المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف هنا لا
يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز
بذل النفس لانه ليس فيه اعزاز الدين وقيل [illegible]
احترازا عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز
الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة
بالقياس لا لكونها ليست في معنى تلك المسائل
[illegible] لان ذلك اللبس لازم في القياس
كما سيجي

قال صاحب الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه
من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل
النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم
من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب والجلد اذا اصابهما نجاسة واحراق الغنائم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال الزكوة وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب على باب دار
من اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم
قاضي رحمه الله تعالى

كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد و
اي في صحة التوبة تحقيقا
عدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة
لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام
فتسمى ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا
لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط
عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج
سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك الساقط مشروعا
في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا
في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة
وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا
مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا
في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد
لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك
وهو قوله ما سقط
ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط
وهو الاتمام
وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا
وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه السلام
قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص

كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب انوار
والميثاق العهد والجمع المواثيق والمياثق والمياثيق مختار

هذه رواية عطاء والاغلال على هذه الرواية على حقيقتها ولا يكون استعارة للمواثيق بجامع اللزوم وبهذا يعرف ان في كلام الشارح رحمه الله خلط احد الوجهين بالاخر فتدبر عزمي زاده

لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة عليه بجوز الا حقيقة لانتفاء السبب الموجب مع حكمه اصلا بالنسخ انوار

يعني بالاسقاط ما هو فعل المكلف وبالسقوط السقوط بالشرع كما يدل عليه تقريره يعني ان ترك القصر وسقوط حرمة الخبر الخ عطف على قوله قصر الصلوة لا محالة وهي ليست باسقاط فلا يصلح ان يكون مثالا له اللهم الا بتعسف والذي يظهر انه يجعل تفسير النوع الرابع من الرخصة بقوله ما سقط على النسخ الذي نقلنا بخلو كلام الشارح عنه ويجعل الامثلة امثلة النوع الرابع كما هو المعهود في مثله لا لقوله سقط عزمي زاده

الظاهر ان مبناه ومبنى قوله مثال الترك ما سقط كون الاسقاط في المال هو الترك على ان هذا التفسير في بعض نسخ الشارح من الشروح على كون المضاف المقدر هو لفظ الترك لا لفظ الاسقاط فتدبر عزمي زاده

او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع تلويح

لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول و الجواب عنه
ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم
نقصانا فى القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة
كانه قال الفعل محرم فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فان قلت يشكل
هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا
يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا
وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابى يوسف والشافعى لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها
كما فى الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم وان اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما [illegible] فشرب الخمر
حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص لتناوله يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة و
سقوط غسل الرجل فى مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا ان الواجب من
غسل الرجل يتادى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل
يتادى بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهى باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه
واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهى عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه
او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهى العبادات وغيرها
لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا
ولها اى للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التى لا

لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث
العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه
ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
البقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع الى عد
المسببات الى قوله المعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان
بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عم رضي البعرة تدل
على البعير وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي هما يدلان
على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق لقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة
بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها
والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المعني النامي الزائد عن قدر
الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره
الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محلا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه
اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطها والحج يعني سبب
وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا
اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف
اليه ويقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج
الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة يعني
سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث
والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء
العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء
التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل
بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود وقيل هذا عطف

اما ح

شرطها له
النامية ه

فيه ما فيه والظاهر ان ان الوصلية سقطة في قلم الشريف
ولفظ عدم على صيغة المضارع عزمي زاده
وسبب الطهارة الصلوة لان الطهارة تضاف اليها شرعا
وعرفا فيقال طهارة الصلوة والاضافة دليل السببية في الاكثر
ويجب الطهارة بالصلوة حتى تسقط بسقوطها فان قيل
الطهارة شرط الصلوة بالاجماع فكيف تضاف اليها لان
الشرطية تقتضي التقدم وكونها حكما للصلوة تقتضي التأخر
ولا يمكن اجتماعهما اجيب بان وجودها شرط جواز الصلوة
ووجوب الصلوة سبب لوجوبها فاختلف الجهتان
فالصلوة مقدمة على الوضوء باعتبار الوجوب
متأخرة عنه باعتبار الوجود انوار ح

للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى
تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما
عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد
بيان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن
وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه
محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها
تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها على من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة
الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث
من التوقف
انه بلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم
بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له
اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص
الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب
اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون
حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس
وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان
الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا السبب وجوب العبادة
نعم الله علينا شكر المنعم فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة
وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات
والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت باب بيان اقسام

[Right margin:]
اي ما يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة
والا فلا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة
كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث
سببا لها ولا يلزمنا قتل المستأمن فانه لا يوجب الكفارة مع
انه لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب القصاص لانا لا ندعي ان
كل ما دائر بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة بل نقول الكفارة
لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة واعترض عليه بان
الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او شرب الخمر
يوجب كل واحد منها الكفارة مع انها حرام من جميع الوجوه
واجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي الامساك
والامساك حقه ولهذا يصير به متعبدا لله تعالى فمن حيث
ان الافطار يلاقي حقه يكون مباحا ومن حيث انه جناية
على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر سببين
للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة بهما
وانما الموجب لها الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث
انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة
ولا تتفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الافطار
بالزنا وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء وهذا غاية
تحقيق هذا الموضع وفيه نظر لانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي
ملك نفسه وهو الكف عنه
فكان فيه جهة الاباحة
فينبغي ان يجب الكفارة
بالقتل العمد
كذا

ثم الظاهر انه عطف على قوله سببا له لكنه ينعكس المعنى لان الحادث
انما هو المضاف دون المضاف اليه وعبارة صاحب التحقيق
وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه
عمر زاده

[Left margin:]
كالتنزيل ٢٦
وفي بعض النسخ ... وهو الاوضح
بالاولى ... ٢٦

اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة
لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه
وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة وذكر
اقسام الحديث الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما
الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في
السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا
الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما
يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء
الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اي ذلك الاتصال
اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى
شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط
ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله
واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى
دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر
الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس
بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا
اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في المخبر به وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك
لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة على الخبر [illegible]

٥ يعني تتلو الكتاب ولو قال ثانية بالضمير لكان اظهر عزمي زاده

٢ لان المراد الحق بآخر هذا الباب افعال النبي واقوال الصحابة عزمي زاده

٨ ثم المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل اليقين حتى يقوم البرهان

لو ان اهل خوارزم اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم تلويح قاري

الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ السنة
انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان
يقال المراد من السنة في قوله ما يختص بالسنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة
الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشارحين لو قال كالقرآن لكان
اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن
بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس
وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن
اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم
لا تثبت الا بالتواتر فح لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين
الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان
علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاسئلة والتمسك بالدليل
الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات
في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشي الى مرادفه
كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث
حيل الاعتقاد كالمشهور وهو اي في ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في
القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب
وهم اي في ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار في
الاشتهار بكونه في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وانه
دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول
مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان التواتر
بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله عليه السلام ونكته

وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست
بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام
لم يثبت قطعاً واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد
او الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور و
المتواتر وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنياً عنه رداً لقول من
فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي
اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر
ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى مع غيره من الصحابة كانوا اولى بالتذكير للنبي عليه السلام
وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم
اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار
وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان
فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ثم اذا اوجب ههنا وجب مطلقاً اذ لا قائل بالفصل
والسنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة
وبعث علياً ومعاذاً الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم
يكن خبر الواحد موجباً للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول
اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلاً في الاحتجاج به على خصمك قلت
ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع
وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عليه
السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا اجرت سنة التابعين ثم اجمعوا على قبول
خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب
اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم

لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم
هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل
او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع
الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية
لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين من فروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل
وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمراة كذا في الافقيد وهم عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك
فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة
يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا
ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا الوار تنفعت
الشبهة كان حجة قطعية والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة
فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك رايه في الجنين بحديث الغرة
في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف
القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس
يدري ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس
وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ولم يكن من اهل
الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة
يعني لانسداد باب الراي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس لانه ان ضبط
حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل اذا قصر
بفقهه فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه فهوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة

ولنا ان خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار اصله وانما الشبهة في نقل الناقل ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعيا فاما الوصف الذي يقوم القياس فالشبهة في اصله اولا يعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وما يكون الشبهة في اصله دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن باصله
كشف الاسرار

والقياس محتمل باصله اي علته التي بني عليها الحكم فانها لا يتحقق الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا يمكن ان يتيقن الاصل راجح على محتمله
توضيح

والراي محتمل باصله في كل وصف على الخصوص فانه يحتمل ان يكون هو المؤثر وان لا يكون فكان الاحتمال في الراي اصلا وفي الحديث عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارضي فكان العمل بالخبر اولى
مقرر

اي وجه عدم القبول عند الانسداد ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر لانه اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية كبار الصحابة وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فانه جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله عم لقصور فقه الراوي عن درك معاني الحديث اذ النقل بالمعنى انما يكون بقدر فهم المعنى ومع لم يؤمن من ان يذهب عليه شيء من معانيه بسبب نقله فيدخل في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فانها في القياس ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن الخبر بعدما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فترجح القياس
تقرير

زائدةً يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب
الرأي من كل وجهٍ صار ناسخاً للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما
سيجيء ومعارضاً للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو
ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر التصرية
الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل
وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم
القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى
انه يردها ويرد معها صاعاً (من التمر) ان كان اللبن هالكاً عملاً بهذا الحديث وذهب ابن ابي
ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع
على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم
الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة
المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع
ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيهاً في الجنين وقضى به وان كان مخالفاً للقياس لان الجنين ان
كان حياً وجبت الدية وان كان ميتاً لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه
انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومنع
ان ابا هريرة لم يكن فقيهاً لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان

مدة ٤

يرجع بالنقصان وليس له ان يردها مع اللبن ولا بدون اللبن خلاصه

الا فقيه مجتهد فان قلت فقد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان معبد

الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما

وعمل به كثير من الصحابة والتابعين فلذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا اي

رواية الحديث بانه لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه

ولا طول صحبته مع رسول الله كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته

وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان

فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد

شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال

اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا

لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي

بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها

سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل

على ضد القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء

المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل الا انا لا نعرف عدالته ولم

نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد

وجب ان يتأكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة

ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف

الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل

ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس انه روي ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض النبي عليه السلام

لها النفقة والسكنى فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا

ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا

القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس

على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس

الاحتباس وآفاق انه يقول انقطعت الزوجية في البنوة فلا يجب لها النفقة و
ليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب
في شرح الاثار اسرار
قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم
يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد
فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وانه لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل
برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب به العمل كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط
في الراوي وهي اربعة العقل م وهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في
القلب يضيئ به اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل
وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى
حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث
ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيتبدى
اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى
مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة
وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد
يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا
عالما فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت
الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس
وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه
درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات
والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ الطلب

تفسيره ان العقل نور يتضح به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله وهذا اقرب بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك ان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح للقلب طريق الاستدلال بالعقل فاذا نظر الى بناء عال مثلا وانتهى ادراك بصره يدرك بالعقل ان له بانيا ذا حيوة وعلم وقدرة الى غير ذلك من الاوصاف التي يحتاج اليها الباني انتهى
تقرير

واعترض على هذا التعريف بان قوله يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس غير صحيح اذ قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب فانا اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك واجيب بان الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء المحسوسات كما ذكرت وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي ابتداء المعقولات ... والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس ... بما له صورة محسوسة ... باستعمال الحواس في الامور الجزئية ... الفكر ... العقل
تقرير

العلم من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فانه يقال العقل قوة نفسانية
يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اى من العقل وهو عقل البالغ
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا
للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول
الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امور
الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا
فان قلت العبد يقبل روايته وانه لم تفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان
في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف
وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب
على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب
ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم ان حرمة القضاء
في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن
سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له
المجهود مصدر بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في قوله له للسماع
او للمسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه
ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف
حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينساه
بل يعتقد انه اذا تركه نسيه اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله
ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعلت فرائصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط
شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في

في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بناء عليه
واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مامون من التحريف
لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها اي كمال العدالة
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر
على الصغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب
الرواية روى ابن عمر عن ابيه رض عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر سبع الاشراك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع
ذلك اكل الربوا وعن علي رض انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ودون القاصرة
هو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة و
يزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة
والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام
نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر هو التصديق المنطقي الذي
هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون

وفي الاصطلاح عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام وحاصلها يرجع الى انها هيئة نفسانية راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه تقرير

مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون
كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر
عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان قلت
فح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن في الاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد
من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن الرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر
صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما
بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو
ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى احد عالم حي
قادر وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال
لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على لا يفيد
التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة
فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها
وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على
التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر المجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام
فقال اني رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم
قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأل جبرئيل
عليه السلام قال منصور القاءاني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على
ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق
وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر

خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت
غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة و
العبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان
أخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية
وبالانوثة تنتقص واما المحدود في القذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك
بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب
من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم
فانه لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني
من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام ويقول
قال رسول الله عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي رض
يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر
امرهم السماع من النبي عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من
النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة
عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة
قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون
شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة رض اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة رض مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس رض الا اربعة
احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في مراسل

الصحابة رض وليس كلامنا الآن فيهما قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي
لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية
وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده
ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى او الراوي اذا عرفت
عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه والا عليه التقليد لان العدل لم يستبن
له الاسناد ولا يرسل قال الحسن رح قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر ومتى قلت
لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان
ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل
عصر غير القرون الثلث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون
الثلاثة هي العدالة والضبط فمتى وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق
وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة
يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند
ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة
الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة
صح
التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان
في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا
يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة
المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول الله عم قضى بشاهد و
يمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى
ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شنع

فيتصور فيه ارسال
الاخبار كما هو

واما المعقول فهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده وكان ممن روى عن غيره قبل اسناده وروايته ولا يظن بذلك الاسناد الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول اولى
تقرير

اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول الاربعة اوجه بالاستقراء
ما خالف كتاب الله وما خالف السنة المعروفة اي المتواترة او المشهورة وما شذ من الحديث فورد مخالفا للعمل الجماعة فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى
تقرير

القسم الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما يعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دلالة السهو
تقرير

وثالثها ان يكون حديث ذات حادثة يعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى احتاج الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين اشد فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ هذا اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل في الفروع اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي
قال

الظاهر ان معنى المخالفة بينهما على هذا التقرير اشتهار الحادثة وشذوذ الخبر
عزمي زاده

عموم البلوى عبارة عما لا بد منه ... عند ابي حنيفة وعندهما ... بجب ... احد ... من البلوغ

مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا
لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة
رض مثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة
اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل
على انه غير ثابت او مأول كما في تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه
صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث
اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن مع بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة انواع
صفة محل فلو كان المحل من حقوق الله تعالى وهي ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان
الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة
رض عملوا باخبار الاحاد وعملوا بخبر عائشة رض في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد
استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره
لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي
في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من
حقوق الله تعالى وقال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب
الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت
الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد
في اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات
فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان
كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع
والاشربة والاملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ و
الاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا
يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة

او في رواية كيلا ياكلها الزكوة ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه فلما لم يثبت شيء من ذلك علم انه مزيف
سعد رح

والنفقة تسمى صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا تاكل ما دون النصاب والنفقة ياتي على الكل
سعد رح

اي التي لم يذكر فيها سبب الملك من هبة وغيرها غرره

والولاية اى الحرية وان كان المخبر لا الزام فيه اصلاً هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق
العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعنى يشترط ان يكون المخبر مميزاً صبياً كان او بالغاً كافراً كان
او مسلماً حتى اذا اخبر صبى او كافر ان فلاناً وكله فوقع فى قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ فى كل زمان او مكان
ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل
مختار فى قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك فاذا لم يوجد الالزام فى هذا الخبر لم يشترط
الالزام من العدد والعدالة ولان النبى عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان
فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كل احد من
الموكل والمولى يتصرف فى حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن يشترط
فيه احد شطرى الشهادة من العدد والعدالة عند ابى حنيفة نعم شبهة الالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة وشبهه المعاملات لا يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيراً
للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من
باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان
للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس
واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت فى
(اى الاختلاف المذكور بينهم)
حقه هذا اذا كان المخبر فضولياً وان كان وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك
بان تخبر فلاناً بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة
اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اى القسم الرابع من
الاقسام المختصة بالسنن فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اى صدق المخبر كخبر الرسل عليهم الصلوة والسلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب

اى اما العدد او العدالة
كشف الاسرار

فى حق المسلم الذى لم يهاجر الينا اذ لو توقف على العدالة
ادى الى الحرج وتفوت المصلحة لان انتقال العدل
من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون
مقرر سو

الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف
فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه
على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف
اي النوع الاخير
ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في
نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو
يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك
من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط
لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل
لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
يعني يكتب المحدث قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية
ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره اي الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن
الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد وهذا
اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب
كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني
بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني
ما ذا بلغت ط
بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب
فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة
ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة او
يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به
فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وتبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ

كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول له الكاتب هذا سماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن
يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح
الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز
له اخبرني او اجازني لا يقول حدثني لان ذلك مختص بالسماع ولم يوجد وطرف الحفظ
اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه
ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر
فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة
الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي وان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا يحل
له الرواية لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي
وجهه فلذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب علما لان الخط يشبه الخط وعندهما
والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رض كانوا يعتمدون على كتب النبي عم
من غير ان راو او يا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في
يده او يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط
وان لم يكن الكتاب في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا
للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي
سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث
قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة رض قالوا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال عم اذا لم تحلوا حراما
ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس وروي ان ابن مسعود وانسا رض وغيرهما كانوا

وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى وهو قول ابن سيرين
وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر
الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي
عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع لان الاداء
كما سمع هو اداء اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت
الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور
عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه
فيستنبط منه معنى زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر
عاما وان كان من الالفاظ لا يتفاوت الناس في معرفة
معناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في
الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب
والعجم [illegible] بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة
والنقصان فكان الاحتياط في الكف عنه
كشف الاسرار

قال النبي عليه السلام رغب في محافظة اللفظ حيث قال
اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى
وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم فيجب ان يكون
غيره افقه منه فلا يحجر باللفظ حتى ينافي العمود
اليه فيه فيستنبط منه معنى زائدا
قالي

كانوا يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان
اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اى معرفة
فى وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل
بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان يكون لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عم قال اختصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد
منهما لا يعرف الا بنا ويل وتاويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا
يوقف على معناه والمروى عنه هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب
منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل الراوى او
من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت
على او ما رويته لك او انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه
ففى الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب
واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها
واما فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة
باتصاله بالرسول وبانكار الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك الى انه لا يسقط
العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رض عن النبى عم قال ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رض زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو
خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان
حقا بان خالفه لوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
به وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان
فقد سقطت عدالته لانه لم يبق عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه

اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه
ترك ذلك بالحديث وكذلك اذا لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك
في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله
على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس
بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رض ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض على التفرق بالابدان ولم يعمل
بتاويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن
بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي
عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله
حديث ابن عمر رض انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس وقد صح عن مجاهد انه قال
صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل دليل على
انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء
عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رض انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
تمسك الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل عمر رض به لان عمر رض
نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا
ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى
الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة و
ذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم
مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح
ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان يراه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به
العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح
المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا

الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيقبل لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
(اى مختلفا فيه)
بانه حديث مرسل و بشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب
قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة عن المشترى وفى اصطلاح
اهل الحديث كتمان انقطاع فى الحديث مثل ان يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثنى فلان او قال اخبرنى فلان ولم يقل عن فلان والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم
شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى التلبيس وهو ان يذكر
الراوى شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفى هذه الكنية يشترك
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثورى حدثنى ابو سعيد
وهو كنية للحسن البصرى والكلبى وقد يروى عنهما جميعا هذا الذى سماه الشيخ تلبيسا نوع من
التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد
وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه
امر ورد به الشرع لان النبى عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهى الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة رض كانوا يروون فى حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل فى الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو
الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن معتادا بالرواية اكثر من الذى اعتاده كابى بكر رض
فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف
انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة
الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها
حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض
بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اى بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف لا مزية

واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن ممن هو معروف بالتعصب او متهم بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة فى ائمة الحق فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وعداوة
كافى

او كتمان خلل فى اسناد الحديث ولا بد من زيادة ذلك كما فى الكشف لما سيجى من ان ما سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث فانه لا يصدق عليه انه ليس فيه كتمان انقطاع الحديث بل كتمان الخلل فى الاسناد
عزمى زاده

وكذا الطعن بالعنعنة ويسمى التدليس وهو ان يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان لا يوجب جرحا لان هذا الطعن الانقطاع لاحتمال ان يكون بينهما اخر اذا قال حدثنا فلم يحتمل الوهم لان حدثنى يستعمل على ما بيّنا فى المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بيّنا فشبهته اولى ان لا يكون جرحا وهذا طعن بسبب مجتهد فيه
كافى

لجواز ان يكون بين فلان الراوى وفلان المروى عنه شخص بخلاف حدثنى فانه انما يستعمل فى المشافهة ويقتضى ان اخبرنى لا يختص بالمشافهة كما سيجى فى بحث طرق السماع وعليه كلام المصنف الشرح هنا لكن والذى اختصره هنا فى الشيخ على ذكر حدثنى فكان الاصوب ان يذكر ايضا ذلك
عزمى زاده

وهو ان يكنى عن الراوى ولا يذكر اسمه ونسبه مثل قول سفيان الثورى
كافى

ولا يذهب عليك ان يؤدى هذه العبارة هو ان يكون المراد بحداثة السن ما بعد البلوغ الى انتهاء سن الشباب وذلك لما تقرر من عدم جواز الرواية قبل البلوغ فحمل ما وقع فى المتن على الصغر عند التحمل كما ذهب اليه الشارح ليس كما ينبغى بل اخر كلامه مناقض لاوله
عزمى زاده

متقنا الا انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه وذلك مما يوجب الخلل فى ضبط الحديث
تقرير

فان قلت تخصيص الصغر ... وذكر وجه

قال فى الكشف ان ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولهم ان القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة
عزمى زاده

لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية في
الوصف كخبر الواحد الذي كان راويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان
بالذات لكن يترجح بفوق وصف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور
الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما
كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل
واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان
كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غيره فلم يبينه قلت اراد به
ذلك لكن لم يذكر هناك بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين
شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لابد وان يكون في شيء فذكرهما هناك بالالتزام
وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد
في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة
الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر
اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم
المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما
لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة
فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا
في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي رض او القياس
يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس وكان بعضهم صرح به من كلام فخر الاسلام وشمس
الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة الى اقوال الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد
المذكورين وكلام صاحب التقويم رح يصرح بان المصير الى قول الصحابة مقدم على القياس

٧ هذا على ان يكون المراد بكل منهما التفاوت في القوة والضعف بحسب الذات كما هو المتبادر وهو الصواب كما سيظهر عزمي

٨ يعني بقوله لا مزية لاحدهما ويكون المراد بقوله على السواء التفاوت بحسب الذات كما في الاحتمال الاول فيدخل فيه الصورة المذكورة ثم يخرج بقوله لا مزية لاحدهما عزمي زاده

وبيانه في التحقيق

٩ فان قيل تضاد الحكمين قد جعله داخلا في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما فالجواب ان التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره في الركن باعتبار ظرفيته للتقابل بل ينبغي ان التقابل يكون في حكمين فصار ذلك نوعا من المحل لان الحكم محل التقابل والمحل المذكور هو محل الحكم والمحال الشروط لا محالة

٢ كذا في النسخ الا كملي ولو قال في الاول تعارض في الآن في قصد لكان اظهر عزمي زاده

القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين
وروت عائشة رض انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا
فصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان
فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا
يدرك وعند الشافعي رحمه الله الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي رض وعند العجز عن المصير
الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين او في اقوال
الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه
اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رض انه عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى
انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض
اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف
القت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة
حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم
ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب
بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس
كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر
لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان
فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض
اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك
ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم
ان يبقى كذلك قلت لم يبق فيه صفة الطهورية لزوال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا
تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين مع اهدار الآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته
ليكون عملا بالاصلين وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم

التعارض لان المحرم مرجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب
استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط
لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب لا انه يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة
ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض
ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه
فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد
القياسين حق عند الله تعالى بيقين وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ
بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء
من غير شرط تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة
في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور يدرك
به ما هو باطن لا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند
الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا
يعني من غير تحر عمل
عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن
لم تعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل
الحجة بان لا يعتدل اي لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه
حديث قضاء النبي عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر
الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما
غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو

فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم توضيح

لان التساقط بالتعارض انما يكون بجهلنا بالناسخ من المنسوخ فان المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري النسخ بين القياسين لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما

يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد من مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعفه ...

اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما شرط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه توضيح

فالآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والآية الثانية نافية لها لان الغموس غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية ... فائدة ... والغموس كذلك

باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان تقتضی ان لا یتحقق المؤاخذة فی الغموس
لان الایمان علی نوعین منعقدة فیها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فیها والغموس لیست بمنعقدة
فکانت لغوا واللغو اسم لکلام لا فائدة فیه ولیس فی الغموس فائدة الیمین المشروعة لانها شرعت لتحقق
البر ولا یتصور ذلک فی الغموس فکانت لغوا فتحققت المعارضة بین الآیتین فی حق الغموس فتخلص
عنها ببیان اختلاف الحکم بان یقال المؤاخذة فی آیة البقرة مطلقة والمطلق ینصرف الی الکمال
فیکون المراد بها المؤاخذة فی الآخرة والمؤاخذة المنفیة فی المائدة هی المؤاخذة بالکفارة
فی الدنیا او من قبل الحال بان یحمل احدهما علی حالة والآخر علی حالة کما فی قوله تعالی حتی یطهرن
بالتخفیف والتشدید فالقراءة بالتخفیف تقتضی حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع علی
اکثر مدة الحیض او اقلها والقراءة بالتشدید تقتضی ان لا یحل القربان قبل الاغتسال فوقع
التعارض ظاهرا لکنه یرتفع باختلاف الحالین بان یحمل القراءة بالتخفیف علی الانقطاع علی اکثر
المدة لانه انقطاع بیقین والقراءة بالتشدید علی اقل المدة لان الانقطاع لا یثبت فیه
بیقین فلا بد من مؤکد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما یقوم مقامه من مضی وقت
صلوة فان قلت قوله تعالی فاذا تطهرن فی القرآتین یابی هذا التوفیق لانه یوجب الاغتسال
فی جمیع الاحوال ولهذا کان زفر یقول ینبغی ان یقرأ فی قراءة التخفیف فاذا طهرن قلت ظاهر ان
تاخیر حق الزوج الی الاغتسال فی الانقطاع علی العشرة لا یجوز لما فیه من ابطال حقه فیحمل قوله
تطهرن فی قراءة التخفیف علی طهرن لان تفعل یجئ بمعنی فعل کما یقال تکبر وتعظم فی صفة الله تعالی
بمعنی کبر وعظم او من قبل اختلاف الزمان صریحا کقوله تعالی واولات الاحمال اجلهن
ان یضعن حملهن فانها نزلت بعد التی فی سورة البقرة وهی قوله تعالی والذین یتوفون
منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بینهما
فی حق الحامل المتوفی عنها زوجها فقال علی رضی الله عنه تعتد بابعد الاجلین ای باطول العدتین
لان کل آیة توجب عدة علی وجه فیجمع بینهما احتیاطا وقال ابن مسعود رضی الله عنه تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصری وفیها قوله تعالی واولات الاحمال
المباهلة الملاعنة مختار
اجلهن ان یضعن حملهن نزلت بعد التی فی سورة البقرة محتجا بها علی علی رضی الله عنه ولم ینکره

على رضا فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعل الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن ابطال حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه و الثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول الا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عم فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي فتفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى عشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي

اختلف الناس في الاشياء التي يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل ورود الشرع فقال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي انها على الاباحة وهي الاصل ههنا حتى ابيح لمن لم يبلغه الشرع ان ياكل ما شاء واليه اشار محمد في الاكراه حيث قال اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا بالنهي فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي وهو قول الجبائي وابي هاشم واصحاب الظاهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى لا يباح لمن لم يبلغه الشرع الا ما يدفع به الهلاك وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف حتى ان من لم يبلغه الشرع يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة قال عبد القاهر البغدادي تفسير الوقف ان من فعل شيئا قبل الشرع لا يستحق ثوابا ولا عقابا واليه مال الشيخ ابو منصور وذكره في شرح التاويلات احتج الاولون بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فان اللام تفيد اباحتها على الاطلاق وبانه تعالى غني على الاطلاق فلا يمنع عباده الا ما كان فيه ضرر

منه

والشيخ اختار القول الاول لكن لا على الاطلاق بل في زمان الفترة وبين ذلك بقوله ونحن نقول في اصل الوضع اي لا نقول ان الاباحة مطلقا على معنى ان خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف ثم بعث الانبياء واوحى اليهم بحظر بعض وابقاء بعض على الاباحة اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان فان اول البشر آدم عليه السلام وكان صاحب شرع ولم يخل بعده قرن عن نبي وان فتر بحيث يحتاج الى التجديد قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير [illegible]

منه

ان الجرح اولى وهو المثبت لان العدالة اصل

منه

اي في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل المتنافي تعارض المثبت والنافي ففي بعض
الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار
اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل
بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا
من دليل ودال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو
المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا
يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم
يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى
قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات فحاصل ان النفي على
اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى
الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني
مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله
الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما
اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل
المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها
المثبت والنافي من اي من مسائل الاولى منها مسألة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا اتفاقا
للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال اذ هو ان
العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي
انها اعتقت وزوجها حر اخذ المتنازع بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة
اي والنفي في حديث
النكاح للمحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس رض ان النبي عم
تزوجها وهو محرم وهذا نافي لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج

علامة لصح
بان يكون له علامة ظاهرة ... ما لا يعرف بدليله بان لا يكون ... مبنيا على دليل صح

فقد روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وزوجها ... توضيح

فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو كون احدهما نفيا والاخر اثباتا تم

مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي
النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس رض
في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النافي ههنا مما يعرف بدليله
وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب
العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر
مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي
والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا ولكنه ههنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل
بان اخذ الماء من نهر جار وفي اناء طاهر ولم يغب عنه في ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل
موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله
قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المخبر
لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في
الماء والحل في الطعام لان الاصل مستصحب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح
النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل
من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو
الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن
وابعد من السهو من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر
الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو
اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما
اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي رح الذي يصح عندي ان تمام القول
في الترجيح بكثرة الرواة قول محمد رح فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل

واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق منه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرّد
به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال تعالى ما يعلمهم الا قليل
وقال الحماسي تعيّرنا انّا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يترجح المتواتر والمشهور
لانه لا ترجيح بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت
قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت
الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل انه عم توقف في قبول خبر الواحد
لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في
الآخر فان كان الراوي واحداً ابو حنيفة يأخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو
ما روى ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا وفي رواية
اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاما اذا اختلف الراوي (الرواية)
فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه السلام قال الحالين في وقتين فيجب العمل بهما بحسب
الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى
عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل
بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبل القبض **فصل** وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها
تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان
يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير
بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز او الخصوص مثل قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه
مجمل لحقه بيان السنة والمشترك وانهما يصحّان موصولاً ومفصولاً وعند بعض المتكلمين

الحماسي منسوب الى الحماسة وهي في اللغة الشجاعة والمراد بها ههنا الكتاب المشهور المنسوب الى الامام ابي تمام حبيب بن اوس الطائي جمع فيه اشعار البلغاء الذين يستشهد بكلامهم فاذا قيل هذا البيت حماسي يراد به انه مذكور في ذلك الكتاب واذا اطلق الحماسي فالمراد به احد الشعراء المذكور في ذلك الكتاب حسن چلبي في حاشية المطول

كذا في شرح المغني للقاآني وفيه كلام والظاهر في حد الطمأنينة والعيان عزمي

فيه تسامح والمراد من اقسام الكتاب والسنة لان الكتاب والسنة ليسا شيئاً آخر خارجاً عن اقسامهما ان المراد بالاقسام سوى المحكم فانه لا يحتمل البيان عزمي زاده

وذلك اي نظير بيان التقرير المستعمل في الرجال انت حر اذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فهذا كان قوله انت حر موجبه العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخلية عن القيد والحبس في العرف ويستعمل في الخلوص يقال رجل حر اي خالص لا رذل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها وانه يصح موصولاً ومفصولاً لما قلنا انه مقرر مقرر

طين حر اي خالص ومنه عن الاخلاق الذميمة مح

وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير انه يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره مجازاً يقال المرء يطير بهمته ويقال للبريد طائر لاسراعه في مشيته فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الكلام وحقيقته وقطعاً لاحتمال المجاز قاآني

لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب
العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان
لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء
باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب
قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتهما بيانا مجاز لان الا
في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون
الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال
لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه
يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن
عباس رضي الله عنه انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان
شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن
وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الكرماني ثم اختلف
في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند
الشافعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا اي الاختلاف بناء على ان
العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص
العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده
ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان
بقرة بني اسرائيل هذا جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص
منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة
مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق
به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في

اي في صورة التعليق قيد لقوله وانه يحلف لا يطلق كما ان قوله ان عليه تسعمائة لا الالف بيان لصورة الاستثناء عزمي زاده

يعني عندنا فلا يرد علينا والشافعي رحمه الله تعالى السؤال على اصله عزمي زاده

في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح
من احيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك عطف على زوجين
اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول الجميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك
اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جائز لا انه خص بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول
الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون
متناولا لهم لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى كان
بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه
اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب
لا مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء
مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب
لا مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي الاستثناء
يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق فعندنا يمنع كليهما كما
في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وانه
لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي فان تصدر الكلام بوجوبه
والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء

واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد الزوجين صح

والحسنى الخصلة المفضلة في الحسن تانيث الاحسن اما السعادة واما البشرى بالثواب واما التوفيق للطاعة تقرير

يعني في الصدر واما في الاستثناء فامتنع صورة التكلم ... المستثنى في حق الحكم كانه لم يتكلم به عزمي

لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء
نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان
هنا في الجنس موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء
بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج
لا يكون الاستخراج حينئذ فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه و
لان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا للغير اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء
لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى
قولنا لا اله الا الله انه الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يجوز اي في الانشاءات لا في
الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا
لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا
الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل
فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي حقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق
الكلام لاجله واثبات ونفي اشارة لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام
لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه
ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف الى الاستثناء كما يتوقف بالغاية
فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا تحقيق
ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من
الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست مرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي
فينتهي الوجود وعلى الاثبات فينتهي النفي كذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه

ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما بل يعرف انتفاء العلم عن غيره فقط وذلك لا يجوز هاهنا في حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي الالهية عما سوى الله واثبات الالهية لله فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت التوحيد بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله تعالى وسكوتا عن اثبات الالوهية لله تعالى

والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه

وجه التمسك ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل في الخارج المنع بالمعارضة كذلك بخلاف الخبر

قال في الصحاح الثنيا بالضم اسم بمعنى الاستثناء

فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يجوز في الايجاب ابتداء التكلم بحكمه في الخبر لا يتصور الامتناع جواب عن قوله وامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله عقلية ولكن هشتاه المستد لالا بالنص لان هشتاه منه

وسمي هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر

خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصوداً جعلناه عبارة والثاني
لما لم يذكر مقصوداً بل التحق به الصدر جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله
الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصداً لان المهم في كلمة التوحيد
نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصداً واما اثباتها
لله تعالى فمفروغ منه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا
الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم
المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت
الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيداً فانه جاء والجواب عن الثاني
ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه و
لم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقاً فلا يقال انما لم يجز استثناء
الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه
يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث
مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل
ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل
فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا
يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه
بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم
عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء
منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله
تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ
مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً والاستثناء متى تعقب كلمات

في سورة الشعراء

قال الا رب العالمين استثناء منقطع كأنه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم مقرر

اي جملاً معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما
تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولخالد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم
الا استمائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال
عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه
معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء ولانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في
جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل
الكلام من ان يكون عاملا وانما يبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله
وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي
الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم
الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان
يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت
عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء
اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين
فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى تقدير ان يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في
حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل
الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي
ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما ثم بان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك

قال الرضي وقد تطلق الكلمة على الجمل مجازا عزمي

هذا الكلام بعد قوله كالشرط لغو لا مفاد له اصلا عزمي زاده

لو اسقط عبارة عنه لكان اظهر عزمي

فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عم الساكت عن الحق شيطان اخرس و
كذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما
لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله
ما روى انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بنى عذرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى
الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور
فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور
عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا
دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة
ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من
جنس المعطوف وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مبهمة والعطف
لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا
عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان المعطوف
مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى قولهم مائة وعشرة دراهم
يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا يثبت فى الذمة فى المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف قوله له على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها
فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل انما معطوف على خبر كان
فى قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اى التبديل هو كالنسخ فى اللغة
قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا
ومعناه ان يزول شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة الحكم
المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعى احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت

وفداه وفاداه اعطى فداءه فانقذه

فكان كاجماعهم على الحكم ردها وكون الولد حرا بالقيمة ولوجوب العقر وسكتوا عن بيان منفعتها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم في موضع الحاجة الى البيان لان السكوت حال طالب الحكم الحادثة وهو جاهل

فانه يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عند حضور المولى اذا كان فان لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا عليه تتاخر الديون الى وقت عتقه وذلك مجهول قد يعتقه وقد لا يعتقه فيلزم اتواء حقهم وفى ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام فلهذا جعل سكوته اذنا

ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى عند النهى فانه يجعل اذنا له فى التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا فهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام

وتوضيحه فى التوضيح والتلويح

اى فى حالتيها حالا او مؤجلا بخلاف مثل الثوب فانه انما يثبت فى الذمة فى عقد خاص وهو السلم

فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه
اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر
فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب
الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه
معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة
الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء
بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر
الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى
لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق
العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا يترتب عليه القصاص
وسائر الاحكام لانا امرنا باداره الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو
ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان
قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك في شريعة
من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم عم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب
اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشيء عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود
لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنسخ يدل على ضده
وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة
في وقت دون وقت كشرب الدواء فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز
النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل
الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر
كذات الباري وصفاته كالعلم والقدرة تقرير
وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ لم ينتف به ما بينا في النسخ من توقيت
كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا الا يقال انه اخبر وهو

يعني نكاح بنت آدم من بطن آخر غير [illegible]

والثاني كشرك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا
فلا يكون محلا للنسخ تقرير

كذا في النسخ والصواب او بدل
الواو كما لا يخفى عزمي

وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال
فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال
تقرير

فان قيل الآيتان من الاخبار والاخبار لا تحتمل النسخ لان تحقق المخبر به في خبر الله لا يجوز
عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ اجيب بان المراد بيان المثال
اعم من ان يكون خبرا او غيره تقرير

يعني فيجوز ان يكون امتناع النسخ فيه لكونه خبرا الا للتابيد والكلام فيه عزمي زاده

وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها
رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين لا نسخ الا بنبي ولا نبي
بعده عم قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل
ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال الزم الغريم ابدا وفلان
يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الكفار في النار الى
هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو
الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال
بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالى لآدم عم ان لك ان
لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من
باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول التقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه
النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه
الفعل المامور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا
اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان
راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير
قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله مجازا لان العقد مقصود الا الفعل وروي
انه عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من
الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد
والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية

ذهب جمهور العلماء الى عدم صحته وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو المستقيم في الخبر فانه لا يحتمل اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بداء وجهل وذلك على الله محال تقرير

كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا الآية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية فانهما نسختا بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تقرير

يعني انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقد اجاب عنه صاحب الكشف بانها مقيدة او مخصوصة عزمي

واعلم ان ذلك مختلف فيه فان بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف سنة ثم يبين انه اراد تسعمائة او قال لاعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت الف سنة لان النسخ في ذلك يبين ان المراد بعض المدلول بخلاف اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنع في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه ممتنع من الثبوت تقرير

٩ يعني انه مطلق صورة ومقيد حقيقة بشرط عدم مخالفة الامر ثم ان عدم ذكر قوله ولا تعرى في الجواب من قبيل الاكتفاء عزمي زاده

لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة عزمي زاده

الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن

لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل موديا الى

اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال

الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل غروب الشمس لا تصلوا

عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يودي الى الفساد والقياس

لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض اجمعوا على ترك

الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح

من ظاهره ولكني رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في

معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان

كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلت اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص

بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يستويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب

بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب كذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة

عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع

فكانه اراد به ان الاجماع ينعقد ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ

قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعده يلزم اجماعهم

على الخطاء اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون

سند الاجماع الثاني قياسا قلت شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل

ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح

على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع

لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه

يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا

يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له

في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط من الصدقات

[Right-margin glosses:]

اي لو لا الاجماع فلان الاجماع الثاني ان وقع على بطلان الاول الحجة ذلك لان الاجماع لا يجوز باطلا وان دل على كونه صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم الفعل من بعده لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر فذلك اهم فهو ايضا باطل فالكل باطل لعدم جواز بطلان الاجماع واستحالة حدوث كتاب او سنة بعد النبي عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل لاستلزام اجماعهم على الخطاء تقريره

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا لظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد تلويح

الضمير المجرور للاجماع الثاني والمراد بالنص ما يستند اليه الاجماع الاول كما يفهم من قوله فيما سيجيء وانما يكون مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا عزمي زاده

بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا تلويح

لانه لا اجماع الا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ونزول النص منه غير محتمل كذا وجه

يعني ناسخا لان التراخي شرط في النسخ حتى ذكره اكثر الاصوليين في تعريفه يعني بل يجب ان يحمل على المقارنة فيثبت التعارض عزمي زاده

الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل
هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي
نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى
فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول كذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز
نسخ السنة بالكتاب فبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل تعالى قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد
من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين
رسول الله صلعم بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل
الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات
المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم
كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه
شريعة من قبلنا وهي لزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا الحكم ثابت بالكتاب وهو
قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ
له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلا يخرج من
كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رض ان النبي
عليه السلام اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه
بمنزلة التابيد قلت التابيد انما يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت

فان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة حين كان بمكة فلما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة تقرير

ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت الذي
تعنون بقولكم انه مقطوع به ان عنيتم ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول
فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويتبين انتهاؤه فان قلتم بالثاني فممنوع
لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته
عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان
يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه (اي التواتر عزمي) قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول
الوصية المفروضة في قوله تعالى (في سورة البقرة) كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت (اي حضر اسبابه وظهر اماراته قاضي زاده) ان ترك خيرا اي مالا
الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبرا واحدا لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق
بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم
بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض
في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن
عباس نسخت تلاوتها في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب وبنسيان الراوين
او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي
والانساء والامانة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت
القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيهما روايتاه قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما
نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي
حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة
ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرآنيته فلا يكون
نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة بالاتيان

مرتبط بحديث عائشة رضي الله عنها فيكون ذكر السنة المتواترة استطرادا لانها كانت في الحكم المذكور مساوية للكتاب عزمي زاده

لثبوته بالاستفاضة قاآني

وكان هذا الحكم في بدء الاسلام فنسخ باية المواريث وبقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث قاضي زاده سورة البقرة

قاله بعض اصحابنا وقال فخر الاسلام انه [illegible] وانما انتسخت باية المواريث عزمي

وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة تقرير

عبارة هكذا انما نسخ التلاوة والحكم فمثل صحف ابراهيم فانها نسخت اصلا اما بصرف القلوب عنها او بموت العلماء [illegible] الى القسم الثالث [illegible] نقل كلام [illegible] صحف ابراهيم [illegible] المذكورين [illegible] بصرف القلوب عن الحفظ [illegible] عزمي

فلا يكون قرآنا حتى يجعل مما نسخت تلاوته عزمي

هو بعينه السؤال المذكور قبل اسطر بقوله فان قلت القرآن ثبت بالتواتر الخ وجوابه جوابه فذكره هاهنا ليس الا من قلة التدبر عزمي زاده

باثبات المطلق والتقييد اثبات القيد وحكم الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا
غير ومن ضرورة انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد ثبوته رفع حكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان التقييد يستلزم عدم الجواز بدون القيد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم
آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم
الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص
الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج
من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار
الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز الا ان يكون مقارنا وجب
المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا تفريعا لهذا الخلاف زيادة النفي حدا
على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا
ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز وقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة
جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة
الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل** افعال النبي
عليه السلام المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء
في افعاله عم سوى الزلة وانما تعرض الزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست
بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع من
فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله
تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء عم معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات
عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة

فيكون نسخا ايضا معنى آخر مقصودا من الكلام عزمي

كذا في النسخ والصواب بمفهوم المخالفة كما في التلويح عزمي

وقال الشافعي ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يجوز نسخ المطلق واذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى كافي

وما يوجبه المقيد من الحكم غير ما يوجبه المطلق فان موجب المطلق الجواز باي فرد كان وموجب المقيد عدم الجواز الا بافراد المقيد كذا قالوا عزمي

مساق الكلام على عدم امكان ذلك فلا يكون لايراد السؤال المذكور ههنا كثير انتظام فتدبر عزمي زاده

وهو ههنا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة عزمي

يعني انه قرينة لتلك الارادة عزمي

والمراد بها الافعال القصدية لا التي تحصل في النوم والاغماء والسهو لان عقد الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله وهي ليست مما يقتدى بها ازميري

انهم ذلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم ذلوا عن الفضل الى الفضل وانهم يعاتبون

به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم

المصنف افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام

وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل

فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم

ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض

افعاله عم في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة

اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي

جهة فعله النبي عليه السلام قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان

افعاله عم شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى

بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيما فعله عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم

على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عم كوجوب التهجد

والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع وان كان غيرها قال بعضهم

يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب

لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من

ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة

الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال

التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى في تلك الجهة حتى

يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه

القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي
في سورة الاحزاب | يقتدى | وهو قول الجصاص عز

به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ عن

تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته في اظهار احكام

قوله واجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك كان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم لا استحبابا او فرضا تلويح

متعلق بمقدر بيان اصليه الكلام السابق اي ما نسبته اليه صلى الله عليه وسلم بان يجعل الوتر الخ وجد في هامش التلويح

قوله وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي كان يجعل الوتر واجبا عليه عليه الصلوة والسلام لا استحبابا او فرضا كذا في التلويح عز زاده

لانه ثبت عندنا بدليل فيه شبهة حسن چلبي

كذا في النسخ لكن المعنى منعكس والذي يظهر ان يقال موجب الشك بفتح الجيم كما في الشرح الاكملي عز زاده

يعني في حقه عليه السلام ولا يجوز لنا اتباعه فيه الا بدليل كما لا يثبت الوجوب او الندب الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال عز

وحاصله اعتقاد الاباحة في حقه عليه السلام وجواز اتباعنا فيه حتى يقوم دليل الاختصاص بالجملة الاصل عند الكرخي هو الاختصاص والاشتراك الا بدليل وعند الجصاص يعارض فلا يثبت بالعكس يعني ان الاصل هو الاتباع و الخصوصية بعارض فلا يثبت الا بدليل عز

ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه عليه السلام مع عدم جواز متابعته فيه لاحتمال الاختصاص ها قادر

احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بانه قال
كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر
ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ
وهو الملك بآية قاطعة المراد منها العلم الضروري الذي لا شك بان المبلغ ملك نازل
بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله وثبت
عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى
لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في
قلبه من عند الله تعالى كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال
بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المآل فان
تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم
وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي
عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر الله
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابه ان قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق بعد القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء
تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو الوحي ولئن سلمنا انه
نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا
فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطأ وعندنا هو مأمور
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام
وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب
في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه

والمراد بروح القدس جبرئيل عليه السلام من حيث نزل بالقدس من الله تعالى اي بما يطهر به النفوس من القرآن والحكمة والفيض الالهي والتقديس التطهير سيد عبد الله

وهذا يسمى خاطر الملك عند الصوفية توضيح

كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله اي اجتنبوا التقوى بمباشرة الاسباب المشروعة واجملوا في الطلب المبالغة لانها لا تؤدي الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله لا من الكسب ويجوز ان يكون فاتقوا الله في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة متعلقا باجملوا اي فاتقوا الله بالاجمال في طلبه

فاتقوا الله واجملوا في الطلب توضيح

الحديث القدسي ما اخبر الله تعالى به نبيه بالالهام او بالمنام فاخبر عليه السلام عن ذلك المعنى بعبارة نفسه فالقرآن مفضل عليه لان لفظه منزل ايضا تعريفات لابن كمال الوزير

كل واحد منهما تفسير لما قبله

اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن ولا امكان ههنا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يحمل على الخصوص رهاوي

في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطأ هذا جواب عما يقال لا يجوز له
الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته
اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يجتمع القرار
على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون
الاجتهاد من غير النبي عم من البيان بالرأي بحيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ
والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين م هو قوله وهذا اي اجتهاد
النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في
حقه اي في حق النبي عم حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم
يكن حجة في حق غيره بهذه الصفة بانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله
علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان
ما قص علينا اهل الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا
الكتاب من غير انكار يدل على انه شريعة لرسولنا عليه الصلوة والسلام لما تحققت شبهة
السماع في اقوال الصحابي من مناسبة انه تلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي
واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله وفعله معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل يترك
به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا فالاحتمال السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر
فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى
من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في
الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لان فيما لا يدرك القياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب
لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه يحتمل الخطأ فلا يكون حجة لغيره وقال

وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه ملزمة لغيره وان كان
الهام الاولياء حجة في حقهم رهاوي

كان المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة فان
المراد بالصفة الحجية لا شبهها
رهاوي

اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما
يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر وتامل
في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة
في عنقه من غير مطالبة دليل
رهاوي

وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء كان فيما يدرك بالقياس
او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة رض يخالف بعضهم بعضاً وليس
قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو
حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في
اقل الحيض يعني كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع
ان القياس يقتضي جوازه عملاً بقول عائشة رض لتلك المرأة القائلة اني بعت خادماً
من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة
واشتريت انبئي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم يتب
واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه
المسئلة بل سائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي
على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد
تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشاراً اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملاً بالقياس
مع انه روي عن ابن عمر رض خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال
مشاراً اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما
ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما ما لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان فيه
بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع
وكان المناسب ان يذكر اولاً لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان
في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيه خلاف لا يجوز تقليد الصحابي
وكان ذلك اختلافاً بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه
الاجتهاد فمحل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء

تبيين حاشية تحرير ب

في الكشف فاشتريت منه قبل محل الاجل
عزمي زاده

اي بعت كما في قوله تعالى فشروه بثمن بخس
عزمي زاده

لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابي فعلاً او قولاً ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر رض ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذا الكلام في المسألة الاخرى على ما عرف في موضعه
رهاوي

بشهادة قلبه ومن غيره ان يثبت ان ذلك مع غيره فانه فسكت مسلماً له لانه لو نقل من غيره
تسليم كان اجماعاً فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمان الصحابة كشريح و
الحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة
لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد
صح ان علياً رض تحاكم الى شريح في درعه وقال ادعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح
لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فشهد له قنبر والحسن بن علي رض
فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راي
علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المومنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك [3] ثم اسلم اليهودي وهو
الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم
هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة
النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين ع وكان شمس الائمة يختار ظع
الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة
الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم
يزل بعد ذلك قاضياً خمساً وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة
ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع و
سبعين رحمه الله كذا قاله القتيبي رحمهم الله **باب** الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي
الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السابقة وقيد في عصر
لينفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل وهذا التعريف انما يصح على قول من لم
يعتبر موافقة العوام واما من اعتبر (فيما يحتاج صح) فيما لا يحتاج فيه الى الرأي هو اتفاق اهل عصر من هذه
الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يتقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل
كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعاً في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعاً منهم على

لو اقتصر على ذكر القوة لكان اظهر عزمي زاده

[3] ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين كشف الاسرار

ع ذكر الامام السرخسي ره انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به تلويح

ف قيل كان شريح في زمن النبي عليه السلام ولم يلقه وقيل لقيه عليه السلام والمشهور الاول و استقضاه عمر رض على الكوفة واقروه بعده فبقي على قضائها ستين سنة وقضى بالبصرة سنة فاستعفى الحجاج وكان له يوم استعفائه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استعفائه سنة حسن چلبي

[2] يعني امة محمد عليه السلام واللام بدل عن المضاف اليه عزمي زاده

ء لان جميع المجتهدين الذين وجدوا من زمان محمد عليه السلام الى يوم القيمة لا يجتمعون الا يوم القيمة فلو كان الاجماع مشروطاً باتفاقهم ينبغي ان لا ينعقد اجماع الا يوم القيمة و الاجماع يومئذ غير معتد لانه ليس فيه التكليف وايضاً النبي حاضر عليه كذا وجد

ع لان معنى زمانه ماقبل اوكد ١٢

على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض ومن البعض اي بعض المجتهدين

عطف على المنصوب

على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة

التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم وسمي هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا

ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان

اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر

انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار

الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس

باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب

فلا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض في العول فقيل له هلا اظهرت

حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني درته وقيل صح عن الشافعي انه قال

اي حدته

الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه

النفر لا يستعمل الا في الثلثة الى العشرة شرح

اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان

يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف لهم دليلا على الرضا اولى ولقائل ان يقول

انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم

اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا للاستماع

الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف

لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا او المجتهد

يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات

ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين

ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية

انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العوام

في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان تكون العصمة

الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا

متعلق بالساكت فكان الاظهر ان يقدمه على قوله شيطان اخرس كما في الشرح الاكملي

عزمي زاده

وهو الموجود في رواية ويمنعني عن ذلك درته على رواية اخرى كما ذكر في التحقيق والشارح جمع بين الروايتين كما جمع السراج الهندي في شرح المغني ويحتمل ان يكون منهما رواية ثالثة لم يذكرها صاحب التحقيق ثم ان هبت مثل خفت وزنا ومعنى

عزمي زاده

وجه قوله من اعتبار الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان للاكثر سكوت يجعل ذلك لسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل

عزمي زاده

والاسم التهمة بفتح الهاء

مختار الصحاح

وخبث الحديد وغيره بفتحتين ما نفاه الكير مختار ص

ثم ان في النهي عن المنكر فيفهم ان الحكمة [illegible]
الاستنكار ويعرف انها خارجة عن النهي [illegible]
الاجماع بعد [illegible]

المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونهم من الصحابة او العترة وفي الصحاح
عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح اصحابه
واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف فهم الاصول وقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم
وكذا اهل المدينة يعني كونهم اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله
عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن
اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول
على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على
حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الاراء
واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار
ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق
عند ابي حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي
الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد
الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر
الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف
بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي
رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ولكن
انه يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ
عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فقضاء وفقضاء

ثم اجمع التابعون بعدهم على انه لا يجوز عزمي

قال القاآني عترة الرسول عليه السلام هم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم ثم ان عبارة الصحاح الادنون وهو جمع ادنى من الدنو وعبارة الشارح في جميع النسخ الادون والظاهر انه سهو من قلمه
عزمي زاده

الظاهر ان الضمير للمذهبين على سبيل البدل كما يدل عليه التعرض فيما بعده لدليل كل منهما ومن هذا يظهر ان الفاء في قوله فقال عليه السلام اني تركت فيكم الخ كما في اكثر النسخ غير حسن بل الصواب تبديلها بالواو ليكون الكلام من باب اللف والنشر والا فلا ينتظم ثم ان قوله قلنا الخ جواب عنهما
عزمي زاده

حاصل ما اجاب عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان الحجة مع فضائلها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد
رهاوي

انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث
تلويح

قال في التلويح وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع انتهى وكلام الشارح بناء على القول الاول اذ لا يكون الرجوع عند الشافعي على القول الثاني بعد الانعقاد بل يكون مدار صحة عدم الانعقاد فتدبر
عزمي زاده

يعني ان هذا البعض الذين اثبتوا الخلاف في الاول المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهي ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا الاجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة الخبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل وقضاء القضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه ينفذ
رهاوي

قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لابنائه
على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل و
خلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو
لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم
لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب
مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب
قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطأ وذهب الجمهور الى
عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق
من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال تعالى ان
ابراهيم كان امة قانتا فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة
واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل
ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض
وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الاتفاق ولا امر الدنيا كامر الحرب وغيره
فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة
لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اي ادهم الصادقين في كل الامور التي يجب متابعتهم وهم
مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما
مع ان صدقهما مظنون قلت ان الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما
وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي سند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم

على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل
القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس ويكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال البعض لا ينعقد الاجماع
الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع
وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام
والتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة
الحمام وقلنا ذلك فاسد لان العدد الكثير لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا
بل بناء على حديث او معنى من النصوص يراه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام
فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث
المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية
الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان
كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع
الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر
بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان
الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا
او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي صريحا
من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم
بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد
الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان

كالاجماع على خلافة [illegible] رضي الله عنه

اعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة فكما تثبت السنة في حقنا بدليل لا شبهة فيه كالتواتر وبدليل فيه شبهة وهو الشهرة والآحاد فكذا الاجماع فاذا نقل الينا الخ قاآني

الافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره ورجح الاول بمقابلته بالمتواتر والآحاد فيه بلفظ الآحاد ولكون المعنى ان نقله اما بطريق المتواتر او بطريق الآحاد ورجح الثاني بمقابلته بالاجماع لكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر رهاوي

والذي يظهر من كلام ذلك القائل هو الزام كون كل اجماع قطعيا او ظن انه كذلك عندنا ويحتمل انه يكون مبناه بناء الكلام على ما هو الاصل في الاجماع وهو القطعي كما ذكره المصنف عزمي زاده

ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول
السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما
انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي
اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف
فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة
في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما
عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا
عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف
على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل والله اعلم

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي
الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه
القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق
والتاخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين
وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره
صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون
الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال
ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فالم

حيث قال بعضهم ان اهل الاجماع ليس الا الصحابة رضي الله عنهم عزمي زاده

هذه المسئلة منقولة عن الازهار شرح المنار والجارية فيه مقيدة بالبكارة والشارح اطلقها كذا وجد

او الاجمال بالاحالة الى السنة او القياس على التفصيل

يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان
في القياس شبهة ولا يلزم علينا اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو موجب للعلم
قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو
القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال
بم تقضي قال بكتاب الله قال عم فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال
عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله تعالى ينافي قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأل عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان
جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول وآله على ان القياس حجة والكتاب
دال على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في
كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا
الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد
انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد
اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا
عن مثله من الجزاء فالتأمل يجري في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم
والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسبابها فكذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة
بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات وكذلك وجود
مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور
على صحة القياس ثم هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص ثم هذا الاستدلال لانه

اي في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة صح

وايضا انما يرد ان لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا كذا في شرح المص وغيره عزمي زاده

العقوبة لانها مثل المعاقب عليه ومنه المثال للقصاص قاضي في سورة الرعد

يقال امثل السلطان فلانا اذا قتله قودا مختار صح

والنكال العقوبة [illegible] لما بين العقاب [illegible] عليه [illegible]

اي علته [illegible] الحكم [illegible] النص [illegible] عزمي زاده

بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلاً معقولاً لان الوقوف يحصل بالتأمل
لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة
على كون القياس الشرعي حجة مأموراً به قلت ان اريد به الاعتبار عاماً في المثلات وغيرها
فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضاً دليل
على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل في الاستدلال ثابت بالمعقول ووجهه ان التأمل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل
في الاسد لمعنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد
من هذين التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم
انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قياس حجة القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع
على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير
ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزاً بالطريق الاولى فان قلت هذا انما يدل على جوازه
والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا لزم العمل بما ليس
بدليل او ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان
القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم
والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها
تقتضي فعلاً يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فناسب
تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضاً تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة بكيل
اي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره وقوله مثلاً بمثل
حال مما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين في الاحوال شروطاً اي بيعوا بهذا
الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى
الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره
بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل ووزناً بوزن مكان قوله مثلاً بمثل واراد بالفضل في قوله

لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات رضا در

لما تقرر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عزمي زاده

فيه اشارة الى ان المراد بالحقائق هو المعاني واطلاق الحقيقة على المعنى تجوز واقع صحيح كما صرح به العلامة التفتازاني في التلويح اي لاستعارة غير الفاظ الحقائق لتلك الحقائق وعبارة فخر الاسلام لاستعارة غيرها لها وفسره صاحب الكشف على هذا الوجه ثم ان ضمير غيرها يجب ان يكون عبارة عن الالفاظ فاما ان يرجع الى اللغة فانها عبارة عن الالفاظ الموضوعة للمعاني كما صرح به العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه او الى الحقائق بطريق الاستخدام والظاهر من كلام صاحب الكشف هو الاول حيث فسر حقائق اللغة بمعاني الالفاظ عزمي زاده

بمعنى الشجاع مفعول التأمل ويجوز اعمال المصدر المحلى باللام وان كان قليلاً ثم ان الموافق لتفسير كلام المصنف بما فسره به ان يقول ههنا كالتأمل في معنى الشجاع وهو الاسد الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد كما في الكشف عزمي زاده

وايضاً هذا قياس عقلي والكلام في القياس الشرعي فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه كما لا يخفى عزمي زاده

لانه عليه السلام ادخل الباء في الحنطة وهي للالصاق فدلت على اضمار فعل كما في بسم الله وذلك هو البيع لان الحنطة بالحنطة مقابلة مال بمال وذلك بيع فيكون معناه بيعوا الفوائد

بيداً بيد انتصاب مثلاً ويداً على الحالية والتقدير بيعوا الذهب بالذهب مقابلاً مثلاً بمثل فاقيم مثلاً بمثل مقامه ثم الحال البست هي مثلاً وحده بل المجموع قوله بمثل لان معنى المنصوب بمعنى يحصل من المجموع الا انه اجرى الاعراب على الجزء الاول كذا ذكره صاحب الاقليد في كلمت فوه الى في شرح جلبي للتلويح

كما يقال الماء مرو وان لم يكن كل قطرة منه مروية ولكن لها صلاحية الارواء عند انضمام القطرات عزمي زاده

فلا يمكن اجراء الامر على عمومه فيصرف الى الحال اي شرط يعني اذا ما شرعتم بيع الطعام بالطعام فاشتغلوا بصفة التسوية الفوائد

والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعى الذى ذكرناه حتى لا يجرى الربوا فى
بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى حفنة بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات
اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين فى القدر
ثم حرمته اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة
ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بان تأمل فى صيغة النص وبقوله عم الفضل ربوا لان الربوا اسم
لكل زيادة فى احد البدلين هذا اى الذى ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم
النص والداعى اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب
التسوية فى القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضى ان يكون امثالا متساوية
ولن يكون كذلك اى لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس
كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لا يحصل المساواة
فى المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون
القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة فى الربويات
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من
باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز
ردى ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى
الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراى ووجدنا الارز وغيرها
شروع فى بيان ما لم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن امثالا
متساوية وكان الفضل على المماثلة فيهما فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه
حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة نظير
المثلات اى العقوبات النازلة بالامم الخالية فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص فى محل معقولا

يعنى وهى حرام ولو قال الاسم لزيادة هى حرام
كما فى شرح المصنف لكان اوضح
عزمى زاده

اى الداعى الى الحكم [illegible] وهو وجوب التسوية بين [illegible] امثالا متساوية وبين [illegible] القدر والجنس [illegible]

اى المذكور من قيام المماثلة بالصورة
والمعنى انما يكون بالقدر والجنس لان
القدر عبارة عن التساوى فى المعيار
وبه تحصل المماثلة الصورية واليه اشار
عليه السلام بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن
التماثل فى المعنى وبه تثبت المماثلة المعنوية واليه
اشار عليه السلام بقوله الحنطة
بالحنطة
رهاوى

يعنى اذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل فكان ينبغى ان لا
يجرى بينهما الربوا مع انه جار حيث لم يجز بيع قفيز
جيد بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قول
الشارح ولو باع متعلق بقوله فان التفاوت
بينهما قد يبقى والواو حالية واما قوله فان من باع ثوبا
فهو تعليل لقوله فان المالية تزداد بالجودة
عزمى زاده

كذا فى عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد
رايته فى نسخة
عزمى زاده

اي عذابهم وهو الرعب والاضطراب ... فانهم كانوا يخربون ... جامع

٥ اي ان حصونهم تمنعهم من بأس الله وتغيير النظم وتقديم الخبر واسناد الجملة الى ضميرهم للدلالة على فرط وثوقهم بحصانتها واعتقادهم في انفسهم انهم في عزة ومنعة بسببها ويجوز ان يكون حصونهم فاعلا لمانعتهم — قاضي ع

٨ فاتعظوا بحالهم ولا تعتمدوا على شيء غير الله واستدل به على ان القياس حجة من حيث انه امر بالمجاوزة من حال الى حال وحملها عليها في حكم لما بينهما من المشاركة المقتضية له على ما قررناه في الكتب الاصولية — قاضي ع

كان الاولى ان يقول الى الشام او لان الآن حشرهم الثاني ايضا الى الشام كما سيأتي — عزمي زاده

ثم انه لو قال السكك وافواه الازقة كما في الكشف لكان اوضح — عزمي زاده

قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل — كشف الاسرار ع

٧ وهو مسألة الربوا اذ لا فرق بين حكم هو الهلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون دالا على الامر في الموضع الآخر — انوار

معللاً بعلة استنبطها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص
على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم
يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه
فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة
ايام فكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما
ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر
وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان حصونهم
مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى يخربون بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا
افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين انهم تسببوا
في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا
عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس
فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل
فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم
بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى
بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما
لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء و
القياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له
لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله فاسوا

مالم يكن بها فلا كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لامماثلة بينهما على ان
اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والثاني وعن المعقول انه وان عقل الحكم
بعض من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الابتلاء على وجه يكون
فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول
في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون فيها علة وهي
وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان تكون معلولة و
الثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لابد
في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولابد قبل
في نسخة المتن اي بعد التمييز عن صح ان صح
ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي النص معلول في حال
القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون
الاصل في النصوص التعليل عن المعلول بالثالث هذا لان اشتمال النص على العلة الجامعة
بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت
الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع
فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص
عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على
الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قوله تبيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان
الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل
الاشبه هو الثاني لان الذي يبتني على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع
حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع
وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء للاستدامة بنص آخر الباء للاستعانة كما في قوله
كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين فان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل على

ثبت حكمه مقتصرا على مورده اه حاشيه

والمختار ان الاصل في النصوص التعليل الا انه لابد من دليل يميز
الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل
والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي اريد
استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وجهه
ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح
للدفع دون الالزام تلويح

اعلم ان كون النص معلولا لا يثبت اما باجماع القائسين
على ان النص معلول كاجماعهم على ان الصغر علة
لثبوت الولاية على الصغير في المال واما بالنص صريحا
كنص الشارع بان العلة كذا او ادخال لفظ
يفيد العلية وهي اللام وان والباء وقال الله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال اذا
انتهاء من الطوافين والطوافات اذ كلمة ان اذا
وقعت بين الجملتين تكون للتعليل الا دخل بالفاء
كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء وقال تعالى فبما رحمة من الله لنت
لهم فلحصول الالصاق بين العلة و
المعلول احسن استعمال الباء فيهما
فالى ع

وليس بمقتصر على مورده بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم
الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى
ثقوب السترة بالاجماع فيجوز تعليله
بعد بوصف قام الدليل على كونه
علة عزمي زاده

اما بالمعنى الاول فظاهر واما بالمعنى الثاني فلا افتقار الحكم ودليله
الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر
الى الحكم ولا الى دليله عزمي زاده

فيكون المختص به غير مذكور على
هذا الوجه عزمي زاده

[illegible]

على المقصود كثيراً فيحمل على الغالب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت
شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص
من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال لحق
بهم الشيوخ والصبيان بالقياس وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن
وانكر الاعرابي الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيداً فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول
الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له
خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلاً على غيره حتى لا يثبت ذلك
وسماه ذا الشهادتين
الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين لان النصوص اوجبت
اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية
الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهمه جواز الشهادة لرسول الله
بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان
وان لا يكون معدولاً به اي بالحكم الثابت فيه عن سنن القياس اي مائلاً عنه فلا يتأتى التعدية لان العدول لازم فلا يتاتى المجهول منه الا بالعلة
والضمير راجع الى الاصل بمعنى ان لا يكون الاصل عادلاً عن سنن القياس اي مائلاً كبقاء الصوم مع
الاكل او الشرب ناسياً ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة
شروط وانما جعل الكل شرطاً واحداً لان الكل راجع الى تحقق التعدية فانه لا يتم الا
بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدية بل من شروطه الشرط الاول كون
وصف الاصل متعدياً وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافاً
للشافعي كما سنذكره اعترض ههنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض
لا يقبل الانتقال او بان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطاً له واجيب عنه بان المراد من
تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازاً وعن الثاني بان المراد ان تصوره ووقوعه شرط

حاصله الاستثناء من القاعدة العامة — عزمي زاده

متعلق بقوله فجعل شهادته كشهادة رجلين — عزمي زاده

الناسي ذاكر والصوم غير ذاكر ... بلا فكر يكون ذهولاً والخطأ هو ان يفعل فعلاً من غير ان يقصده قصداً تاماً بان يقصد الفعل ولم يقصد المحل كما في ... فانه يقصد ... يوم الصوم حالة الوضوء متذكراً للصوم ... الماء لكن لم يقصد دخوله في الجوف وكذا فيمن رمى الى صيد فوصل الى انسان اما لو لم يتذكر للصوم ... ثم زال عن خياله كونه صائماً ... ناسياً لا مخطئاً — كذا وجد

اي هو الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت — عزمي زاده

لان القياس يوجب افساد صومه وان كان ناسياً لان الشيء لا يبقى مع منافيه — عزمي زاده

لكنه لا يكون مقايسة — عزمي زاده

لان حكم النص هو الاثر الثابت به فلا يكون الا متأخراً ... الشرط التقدم — عزمي زاده

يعني في الاسناد ولو حمل على ... العلة كان اولى — عزمي زاده

وبان القياس انما يجرى عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة
توضيح

لا لانفسه ولا بُعد فى ان يكون متصوروقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثانى ان يكون
المتعدى حكما شرعيا لان القياس لا يجرى فى اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لان
الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار فى الكل لان المراد
من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلانى القياس يجرى فى الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير
العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد
غلبة الظن والشدة حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى ان كتب النحو والصرف مملوة
بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم
ان الاسم اللغوى يثبت قياسا لوجود معنى الشئ فى شئ آخر بلا وجود صورته الا ترى
ان الياقوت قائم بالذات والحرف ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الحرف ياقوتا وما
ذكروا من الاقيسة فى الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ
لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح فى كونه
ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على
البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير
اذ لو وقع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لا يكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل
فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم
فى الفرع بالرأى من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون فى الفرع نص
اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان
مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعى
ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم
التعليل لما بين المصنف الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثانى من الشروط الستة يعنى لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة
بان يقال الزنا سفح ماء محرم فى محل محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة فتكون
اللواطة زنا فيجرى عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعى ولا لصحة ظهار الذمى

وعن ابن سريج وجماعة من اصحاب الشافعى انهم قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا والدوران الشئ مع الشئ وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هى الشدة المطربة وهى حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما فى المتخذ من العنب

والجواب عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم انما يوجد الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة اللهم الا ان يثبتوا ان الواضع اللغات كلها هو الله تعالى لكن دونه خرط القتاد على ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا لوجود التوقيف فى كل محل

اذا عرفنا مثلا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمعنا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس

لا يذهب عليك ان كون الفرع نظير الاصل فى الحكم هو الشرط الرابع بعينه فالصواب فى علة الحكم وهو المراد كما فى شرح الاكمل ايضا

سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط من شروط القياس

الصواب تاخير هذا الكلام من قول المصنف لاثبات اسم الزنا للواطة فان مجرد قوله فلا يستقيم التعليل ليس بمخصوص بالشرط الثانى

الذمي لكونه اي لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى
اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي
لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وقال الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة
الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم
الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي اما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت
الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة
لان الكافر ليس باهل لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على
الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير تخلفه الصوم والكافر
ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والى الخاطي
هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس
الفعل فلان يعذر المكره والخاطي مع انهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر
واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي
عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب
الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو
فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله
تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر
من الناسي الى الخاطي والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس
من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي في قتل الخطاء فان قيل انتم عديتم
حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت
الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا
ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال او الحرام ولا اشتراط
الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا متفرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان

كذا في النسخ فهو من التفعيل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب للوطي
عزمي زاده

هذا بيان للتغيير بوجه آخر وكذا قوله والواجب بالنص وانما اقتصر المص في المتن على المذكور اولا
عزمي زاده

قد سبق ان بقاء الصوم بالاكل ناسيا معدول به عن القياس فهذا يكون جوابا تسليميا من قياس الشافعي
عزمي زاده

وتحقيق هذا السؤال والجواب في بحث النهي عن الافعال الشرعية

فی کفارة الیمین و الظهار للجواز وعلل وقال هو تحریر فی تکفیر فیشترط فیه الایمان کما یشترط
فی کفارة القتل و انما لم یجز هذا التعلیل عندنا لانه تعدیة الی شیء فیه نص بتغییره و ذلک الشیء
هو کفارة الیمین و الظهار فان النص الوارد فیهما مطلق و بهذا التعلیل صار مقیدا و تقیید المطلق
تغییر له و الشرط الرابع ای الشرط الرابع للقیاس من الشروط الاربعة و انما صرح به لیمتاز من
الشروط المتضمنة فی ضمن الشرط الثالث ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله
فان قلت لا یصح القیاس الا بتغییر حکم النص لانه قبل التعلیل خاص و بعده یعم فکیف صح
اشتراطه قلت معناه لا یتغیر ما هو المفهوم من النص قبل التعلیل به کتعلیل الشافعی فی قوله
تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین فانه علل الاطعام بالتملیک و الاطعام لغة جعل الغیر
طاعما و کان هذا مفهوم النص قبل التعلیل و هذا قد یحصل بالاباحة فلما علله بالتملیک قاسه علی
الکسوة تغیر بعد التعلیل ما هو المفهوم من النص قبله حیث لا یخرج المکفر عن عهدة الکفارة بالاباحة
و هو باطل لانه لا یجوز التعلیل علی وجه یتغیر حکم الاصل فی الفرع کما ذکرنا فی ظهار الذمی فلان
لا یجوز التعلیل علی وجه یتغیر حکم النص فی عین المنصوص علیه اولی و انما خصصنا
القلیل من قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال
التساوی من عموم صدره فی الاحوال هذا جواب نقض یرد علی ما ذکرنا و هو
انکم غیرتم حکم النص فی الربوا بالتعلیل لان قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء یعم القلیل و الکثیر فخصصتم القلیل الذی لم یدخل تحت الکیل بالتعلیل تقریر
الجواب انه عم استثنی الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوی
فی الکیل و المذکور فی صدر الکلام و هو الطعام عین و استثناء الحال من العین
لا یستقیم اذ الاصل فی الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنی من احوال البیع و هو
حال التساوی و التفاضل و المجازفة و لن یثبت ذلک ای التساوی الا فی
الکثیر لان المراد منه التساوی فی الکیل بالاجماع و کان آخر الکلام دلیلا علی ان
اوله لم یتناول القلیل فصار التغییر بالنص ای بدلالته مصاحبا حالا من النص للتعلیل

وتفصیل هذا المقام علی وجه یتضح المرام فی التوضیح و التلویح فی مبحث دلالة النص

هکذا وجد فی نسخ هذا الشرح وصوابه لانه لما ثبت انه لا یجوز التعلیل الی اخره و کانه سقط من الناسخ رهاوی

[illegible]

بالقدر ای قلتم ان علة الربوا هی القدر و الجنس و القدر ای الکیل غیر موجود فی بیع الحفنة بالحفنتین فلا یجری فیه الربوا فهذا التعلیل مغیر للنص توضیح

من هذا النص العام فجوزتم بیع القلیل بالقلیل مع عدم التساوی توضیح

و کان تخصیص القلیل بدلالة الاستثناء علی الاحوال التی تتاتی فی الکثیر فصار متغیر حکم النص بالنص الذی هو مصاحب للتعلیل لا بالتعلیل ازار

لان المراد التسویة الشرعیة فی قوله علیه السلام الا سواء بسواء و التسویة المعتبرة شرعا فی المطعومات بالکیل و هی لا تتصور الا فی الکثیر فلا یسلم انه یعم القلیل و الکثیر کما یقال لا تقتل حیوانا الا بالسکین کان معناه لا تقتل حیوانا من شانه ان یقتل بالسکین فالقمل و البرغوث لا یدخل تحت النهی توضیح

و یجوز ان یکون خبر صار ای صار التغییر الحاصل بالنص مصاحبا و یکون خبرا بعد خبر لکن فیه
مصاحبا للتعلیل ای صاحب
معا حاصلا موافقا
ای حاصلا به ای حصل تغییر الکلام عن العموم الی الخصوص بالنص مصاحبا للتعلیل ای موافقا له رهاوی

فلا یکون صدر الکلام متناولا للقلیل بل مقارنا للنص موافقا للتعلیل لا بالتعلیل فظهر ان المراد بقوله بدلالته النص المعنی اللغوی لا المعنی المصطلح الذی هو قسیم العبارة قاآنی

للتعليل لانه اى لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير فى الصورة هذا جواب عن نقض
آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبى عم بقوله فى خمس من الابل شاة
فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل صورة الشاة حيث
قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير فى الصورة
سقط بالنص اى باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله
رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اى وعد الله تعالى للفقراء ارزاقهم
ثم اوجب مالا مسمى على الاغنيا لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله تعالى الاغنياء
بانجاز المواعيد اى بقضاء ما وعده الله تعالى للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء
من ذلك المسمى وهو عين الشاة او البقرة او عين النقدين وذلك لا يحتمله اى من ذلك
المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله تعالى للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم
فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا
بالاستبدال لتقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال المشتمل للنقض
المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اى ركن القياس ما جعل علما اى وصف جعل
علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به
لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما فى الحكم
فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة
لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل
والى العلة فى الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص فى
الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخنا يكون
ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعى والعلة دليل فيه شبهة
واحالة الحكم الى القطعى اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم فى الفرع الى العلة لانه
لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة فمن اين تأتى التعدية الى
الفرع قلت المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره فى المنصوص لكون النص

لأن الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله تعالى
على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد
حا الى

اى والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقرة
والناقة والمقدر من النقدين وغيرها لا يحتمل ولا يفى
بجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس ومنكوح
ومركوب ومسكون وغيرها

الضمير للمسمى يعنى لا يحتمل من جهة عينه ولو قال
لا يحتمل من عينه لكان اوضح

اقوى منه والعلم النص فى الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لا دليل فيه
اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر فى حكم الاصل والنص فى الفرع لا يثبت
الحكم فى الفرع لان القياس لا يجوز الا بانه حكم فى الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما
لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ما جعل
علما على حكم النص اينما كان اعم من ان يكون فى الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم
النص مما اى من الاوصاف التى اشتمل عليه النص اى ثبت حكمه به تعدى على لفظه معنى البناء
اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع
الآبق على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع
نظيرا له فى حكمه اى للنص فى حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس
بوجوده فيه اى بوجود ذلك الوصف فى الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان
اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قال ابن الحاجب وكلام المصنف
وان لم يكن صريحا فى كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف
على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اى ذلك المعنى الذى
جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة
للذهب والفضة عللنا بها فى وجوب الزكوة فى حلى النساء وقلنا يجب الزكوة فى
المصوغ منهما كما تجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته
حليا والخصم علل بها فى باب الربوا [illegible] دون عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية فى باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانفجار فى قوله عم فانه دم عرق انفجر والتعليل
به بدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى فى العرق ليس بمنفجر واسما اى
جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى قوله عم للمستحاضة توضأى وصلى وان قطر الدم على

الانفجار السيلان الدائم ١٢

على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق عن معنى فالتعليل
به بدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين الجواز التعليل باسم الدم وعدم
جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم
فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا
بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهى القدر والجنس
عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى والاقتيات والادخار
عند مالك وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى الذمة
فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى عم للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم دين
عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كالعلة لتحريم النساء وهو
الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل
ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل
وغيره اذا كان ثابتا به اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس فى النص لانه معنى
فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عم نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون
كالثابت بعينه ودلالة اى دليل الطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن
القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره
فى جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهد بعد صلاحهما للشهادة بالحرية
حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو
المقطوع الذى لا ينكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو المذكور فى
الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية النكاح

اى وجود السلم وفيه تامل لان ذلك لا يقتضى عدم كونه
مذكورا فى النص الا ان يكون منشئه الكلام على الاضمار
الثانى ويكون النص بمعنى المنصوص عليه
عزمى زاده

مثال القسم الاول
وتقريره ما قال علماؤنا فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية
على نفسها فى الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر الصغير
بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين
الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه
صغيرة فيثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية
على مالها كان من النوع الثانى لان الولاية على النفس
جنس الولاية على المال لا عينه
قاانى

فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه
القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير
جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر
جنسه في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين من الاقام جمعة ونعني بصلاح
الوصف للملائمة وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على
موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اي الصحابة والتابعين رض
بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها
اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم
عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت
الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق
كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر
لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان
احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعل مقصور على السماع كقولهم
ملاحين ومكاسير ش ذكره في الشافية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير
في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغار
معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج
الاب البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك
اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير
فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة
يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي
تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز

كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه
ظهر تاثير جنسه وهو مشقة
السفر في جنس ذلك الحكم
صح

للعجز والعجز موثر فى اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقاً لتعليل رسول الله عم
دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجوداً
وعدماً يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه معلول بشغل القلب وجوداً او عدماً فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب
لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل
الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف
وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة
على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات
لايجابه تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى
العلل فاذا وجد العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب
حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتاً باجله واذا كان كذلك لم يكن
بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقاً ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من
قال لعبده انت حر ان كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة
فلا بد من ان يكون موثراً ومن جنسه اي جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما
لا يصلح دليلاً لان استقصاء العدم اي عدم العلة اضافة الاستقصاء الى العدم
بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى
من وجه اخر لان العلة لا تكون الا على حال الامر الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي
كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس
بمال اي كونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة الرجال مع النساء
وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء
ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل
ثبوتاً من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى لان

داركان مس الله عم

العدم ظ

النكاح يثبت بالهزل والاكراه
ولا يثبت بهما المال
ح

بكون السبب معينا استثناء عن اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي
في جميع الاحوال الا في حال كونه سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في
ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه
المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفرة وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل و
المستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون
فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت
في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم
فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا واستدل الشافعي على
حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما
ثبت الشرائع بعد وفاته عم اجاب المصنف عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل
الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى
ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد
الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين
بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف
في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب
المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي
دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة

اي بثبوت [illegible] عليه في الغنيمة [illegible]

بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني ح

لو قال كما بقيت كما في الشرح الاكملي لكان اولى عزمي زاده

ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المغير ولا خلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال العدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به كشف الاسرار

[illegible] حكم الحال [illegible] دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحابا ح

دافعة لا لالزام الخصم وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله حتى
قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان
القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة
اي باقامة البينة على ملكه في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا
والظاهر يدفع لا لالزام وقال الشافعي تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول
بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان
قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة
يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره
ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري
والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تشابه امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق
به المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل
المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فبأي دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض
الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع
عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه
مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل
بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض

وما لم يدخل لم يدخل بدليل صح

وهذه الغاية لها شبه بكلا القسمين بدخول حرف الغاية عليها فباعتبار الشبه بالقسم الاول يدخل وباعتبار الشبه بالقسم الآخر لا يدخل فوقع التعارض بين الشبهين وليس احدهما باولى من الآخر فلا يجب الغسل بالشك عند تعارض الشبهين
انوار

ذلكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فيقال له لا تجعل جهلك حجة على غيرك ان كان ذلك عذرا لك الى ربك
اسرار

لان تعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر واحدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح للشك عند تعارض الترجيح وليس كذلك ههنا
عزمي زاده

فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك

وهو تعارض الخفي التي ... لا يمكن الجمع بينهما ... الحكم

هذا دليل آخر لكون الاحتجاج المذكور فاسدا وليس من التعليل ... در غ ر

ليس هو التعارض المصطلح ولأن غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك
لكن اثره في التوقف لا في الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما
لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا
يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات
الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع
يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه
مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه
ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول
لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على صورة اخرى
وتجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة لانه
عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد
لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق
على فساد الكتابة فيفتقر اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث
لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة
بثلاث آيات التثليث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا تتأدى به الصلوة كما
دون الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في
عدم جواز الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع
آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع
مثل هذه التعليلات ضلال وله في الدين ومنع عن سبيل الرشاد والمستندين من هذا غير
منقول عن السلف بل احدث من كان عن طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في

في هذه الحادثة وأما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا فقال
اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل
وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علّم نبيه عم
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود
والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء
وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل على النفي لان الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة
بين الاثبات والنفي قلت معناه لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم
له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر
قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس
في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس لانه بمنزلة الماء ولا
خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا او غلبة وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر
بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة
اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر
الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات
الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو
علة محرمة لبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء
لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان حقه

الضمير ليس راجع الى اصحاب الظواهر كما يتبادر الى الوهم وقد عبر صاحب الكشف عن هؤلاء القائلين باهل العلم عزمي زاده

صورة الاثبات ليست بداخلة فيما هو محل النزاع وانما ذكره استطرادا واشارة الى ان حكمهما واحد عند من خص وفيه مزيد تأكيد للاكتفى عزمي زاده

يعني نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها عزمي زاده

هذا قول محمد لابي حنيفة يعني قال محمد لم لم يكن في العنبر خمس رهاوي

هذا سؤال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابي حنيفة جواب عن سؤال محمد رهاوي

انظر التوضيح والتلويح في فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة

مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب لحرمة النساء وقال الشافعي لا يحرم النساء فهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس لانا لا نجد جنسا محرما للنفقة عليه بل يجب التكلم في صحته بدلالة النص او باشارته او باقتضائه كما عرف في موضعه ولا يمكن للشافعي ابطاله بالقياس ايضا
قاآني

اى انثبتنا شبهة العلة ... احتياطا

الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فى احد الجانبين
لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا
لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة
السوم فى زكوة الانعام هذا مثال الاثبات وصف الموجب وهذه الصفة اى هى
شرط الزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراى
بل بالنص وهو قوله عم فى خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود فى النكاح هذا مثال الاثبات الشرط للحكم اختلف
فى اشتراط الشهود فى النكاح وهى شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه
بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح
وشرط العدالة والذكورة فيها اى فى الشهود هذا مثال الاثبات صفة الشرط والاختلاف
فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعى ولكن اختلف فى
صفة الشهود وهى الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود
من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل قلنا لم
يصح قوله وشاهدى عدل فى كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولى والبتيرا هذا مثال
لاثبات الحكم اختلفوا فى الركعة الواحدة اى هى صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة
خلافا للشافعى وهو يتمسك بما روى ان النبى عم قال اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة
ولنا ما روى انه عم نهى عن البتيرا اى عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال الاثبات
صفة الحكم اختلفوا فى صفة الوتر وهى واجبة عند ابى حنيفة لقوله عم ان الله زادكم صلوة
الا وهى الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعى سنة لقوله عم
لا حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع تعديه حكم النص الى ما اى الى محل الاتفق
فيه ليثبت فيه اى حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الراى فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند
الشافعى لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل

ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف
الجودة لكونها خلقية
عزمى زاده

اى فى باب الربوا لما روى ان النبى عليه السلام نهى
عن الربوا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض
وشبهته
عزمى زاده

لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة
وغالب الراى انهما استويا لا يجوز لاحتمال الفضل
ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز
رهاوى

وانما قال صحة التعدية حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس هو التعدية وانما الخلاف في التعليل وعند الشافعي رحمه الله ان كانت العلة متعدية
يسمى قياسا وان كانت قاصرة تسمى تعليلا مستقيما فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج الشافعي بان المعنى المستنبط من النصوص لما كان من جنس
الحجج يتعلق به الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به
خاصا كان او عاما وهذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة والعدالة بالتأثير او الاخالة او العرض على الاصول لا يقتضي تعديته اي
لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية توقفت على صحة العلة اجماعا فلو توقفت صحة
العلة عليها لزم الدور وايضا اعتبروا
العلة المستنبطة بالمنصوصة
قاآني

بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة
المنصوص عليها فكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فتكون صحيحة بدون التعدية فكذا هذا
ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لابد وان يكون موجبا للعلم او العمل
والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل
واذا لم يعلل يحصل بهذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز
ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء
واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في
العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل
بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان
باشتراط السبق لكل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل للاختلاف
في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع للادارة
احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات
الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا
لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق
التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من محل بان ثبت سبب او شرط لحكم
بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز
وهذا اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لابد للقياس من معنى جامع فاذا

صحيح

وجه قولنا ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا او لو خلا
عنهما لكان عبثا وهذا اي التعليل بالرأي لا يوجب علما بلا خلاف
لكونه دليلا ظنيا ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب
العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص واضافته الى
التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف
مما يرده العقول
قاآني

فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا
انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا
التعليل عنه كان باطلا
منه لقاآني

فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد
في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده
يمنع وعندنا لا
توضيح في بحث العلة القاصرة

اعترضوا عليه بان حصر الفوائد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوائد
اخرى منها ما ذكره المصنف ان التعليل بما لا يتعدى فيه اختصاص
حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بعده للتعدية ومنها معرفة الحكمة
المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى
الاحكام المعقولة اميل منها الى فهم التحكم واجيب عن الاول بان
هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما دل
على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فما لم يعلل لا يعم فاذا لم
يعلل التعليل يبقى مخصوصا فلا فائدة اذا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز تعليل الاصل بعلتين متعديتين
احدهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة
ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد فبطل هذه الفائدة
ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى
العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثاني بان
الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل
والرأي لا يوجب علما فبطل هذه الفائدة
كذا قيل وفيه نظر
قاآني

تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال
لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في
نفسها انما هي موقوفة على وجود
التعدية في غير الاصل لا على صحة
التعدية فاذا لا دور
لاختلاف الجهة
رهاوي

وجه ... ان باب العلل ... الا بدليل ... فلا يصح ... ذلك ...
منه

وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية
بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب
بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية
لا ان كونها متعدية تثبت اولا ثم تكون علة
تلويح

كذا ابطل التعليل لنفيها لان النافي يدعي على انه غير مشروع
وما ليس بمشروع كيف يمكن اثباته بدليل شرعي
انوار

بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا
او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او
شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول
عند تحقق شرائط القياس
تلويح

فيشارك اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بداء نقول الزنا سبب الحد بوصف

مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى

المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك

استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان

شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج

المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام

ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب بسببية الزنا

للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى يوجب الحد بسببية

الزنا فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان

تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال

القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان

يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع

في بيان الاستحسان فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان

الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل

يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان

فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع بكونه

بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم

المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في

كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يامر انسانا بان

يحرز له خفا بكذا او يبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز

لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع

معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في

حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن

ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع تلويح

الظاهر يعارضه كما هو عبارة الحد ثم ان الضمير في انه للقياس الذي ترك به الاستحسان عن

بمقارها ويمكن ان يجاب عنه بان القراءة شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص
قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان اللحم حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاخذ بلسانها فيختلط لعابها النجس
بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت
العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا
علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي
وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان خامس تفرد به ابو حنيفة
وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا من حيث
المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا
كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما
بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوى اثره مثاله سؤر
سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان
طاهر لان نجاسة السبع ليست بعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي
اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة
والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء اي ان كانت الاية في آخر السورة
وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي
ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه
نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا تتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية

واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس
الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس
الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح توضيح

ای یرکع رکوعا بسبب التلاوة وینوي سجدة التلاوة ثم سجود [illegible] القيام
كما اذا سجد للتلاوة لان النص ورد به اعني بالقياس قال الله تعالى
وخر راكعا اي ساجدا وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة
تامل انما يحتاج الى النية لان السجود ليس مثل الركوع صورة فيحتاج
الى النية وانما اطلق اسم الركوع على السجود للمشابهة
بينهما وهي المشاركة في التواضع وكونهما ركني الصلاة
وهذا هو القياس الظاهر انوار

كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
فنوى السجدة عن التلاوة والركوع جميعاً جاز عنهما في القياس وبه نأخذ قياساً يعني يقيم
الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود يتشابهان في معنى
الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعاً مجازاً فان الخرور وهو السقوط
موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا أمرنا بالسجود
والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلأن لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم
يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو
المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة
حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود
مساوياً للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع
والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معقولة
بل هي معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالاً لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً لانهما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري
والمشتري لا يدعي شيئاً في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات
ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحساناً لان المشتري يدعي تسليم
المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى
الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق

اي لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة كما هو وقوع عدم كونه قربة مقصودة فلو بدل الواو بالفاء لكان احسن

ثم مخالفة المستنكرين موافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة

اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئاً حتى يكون البائع ايضاً منكراً

حقوق العباد والاجارة اى بعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف
القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار فى العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما
بعد القبض اى الاختلاف فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو
قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشترى لا يدعى على البائع
شيئا اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجرى التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف
باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده و
جوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان
البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم تصح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ من بيان
القياس وركنه وشرطه شرع فى بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وانما
لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود فى استخراج الاحكام من الادلة
الشرعية ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اى مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التى قلنا من
الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفى ان يكون عالما بمواقعها ويرجع
اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة
بطرقها والمراد بها ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اى طرائقه وشرائطه
وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف
اى فى المسائل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود رض فى المفوضة وهى التى مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فان ابن مسعود رض فيها اجتهد برأيى فان يكن صوابا فمن
الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على
ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق
فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس فى الوسع كاستقبال القبلة فانه جهة

وفى التحالف ثم الفسخ دفع
للضرر عن كل منهما ملوح

لان لفظ الترادد يشير الى انه بعد القبض لان الترادد لا يتصور الا بعده
ويجب ان يسقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل
قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
رهاوى

فان قلت لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله البينة
على المدعى واليمين على من انكر قلنا المراد من الترادد ان كان رد المجوز
حسا فظاهر ان ذلك لا يتاتى الا بعد القبض وان كان المراد
رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض لالغا
قوله والسلعة قائمة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد
فلا يتصور فيه الاختلاف فيحتاج الى الاختلاف
الموجب للتحالف بدل على قيام المبيع
فيكون التقييد بقيام السلعة بعد
ذلك الاختلاف لغوا
حالى

واحدة وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في

النقليات لا في العقليات التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر

ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى من الجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق

بل كلفوا بالاجتهاد ولا اصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق لكن من جماعة

بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب

ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب

ابي حنيفة قالوا في قوم تحروا في القبلة مختلفين من علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه

مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما

ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطأت فلك حسنة

اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ان يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون

مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلا

فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب

الاجر وقوله عم فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في

نفس الاجتهاد ولهذا اي من لاجل ان كل مجتهد مخطئ ومصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو

تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان

العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت

بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد

خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين

بان العلة امارة [illegible] على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع

دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل

المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص

المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق

لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك

لان في العقليات المجتهد مخطئ ومصيب بالاجماع والحق فيها واحد ولهذا اتفق في الاصول ان مذهبنا حق ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب

بل شرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب امارة للمطر وقد يتخلف في بعض احايين

عزمي

البعض يحيطه

ذلك اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض
مع قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها
مخصوصا من العلة اى مخرجا عن كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد
قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وكقائل ان يقول انما شرط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود
النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه
من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه
نقض يمكنه ان يقول انعدمت علتى فى صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة
الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
آخر لم يبق تلك العلة علة فيتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه
موجودة بتمامها وتخلف الحكم فيلزم ان تكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وبيان ذلك
اى بيان كون عدم الحكم مضافا عندهم الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا فى الصائم
النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسى فان صومه
لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمه لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم
اى امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة حكما لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع
حيث قال انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقى الصوم
لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه والنائم ليس فى معناه لان الفعل الذى يفوت به ركن
الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقى معتبرا وجعلنا ما جعل الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا
على عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا فى
جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص
التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان تعقد

فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك صيانة لملكه
بطريق الولاية ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد
بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يتصور ان ينعقد بالاجازة
وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى
لم يكن له ولاية ابطاله فالى

العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص
العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع
تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع
ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم
كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من
الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك
ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال
ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم
اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيد به لان العلل الطردية ليست
بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد
الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية و
مؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية
ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع
فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى
معنى موثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا
يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
في الصوم لو اوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين
يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في
ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا

وتفصيل الخيارات في صدر الشريعة والدرر في باب خيار الرؤية وباب خيار الشرط

فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضاء به عند الرؤية

وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالشرعية في هذا الوقت
وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق النية كالمتوحد في
الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة
فانه سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلام ولم يقولوا الا بالتعيين
قصدا فانه زادوا هذا القيد في سند لا لهم ندفعه بالممانعة بانه نقول لا نسلم ان كونه الصوم
صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء
والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة
لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا
فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمص ممن انكره فينبغي انه لا يصح عنده قلت القول
بالموجب ظاهره التخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه
معنى فلذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او
بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف
بانه نقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل
مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل
والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل
متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر
او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بانه يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه
صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في
موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل المسنون هو الاكمال بعد تمام
الفرض والتكرار صير اليه في الغسل للضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح

فالحاصل ان التكرار يستر وضع لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يتقيد اعتباره

وهو يحصل بالاستبعاد او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضافا الى الركنية
الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة و
الاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل القياس موضوعا على
خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع
هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب
الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين بانهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة
يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما
من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة
على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين فقلت هذا [illegible] الوضع في الفرع فاسد
وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب
لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصم لا قاطع فصار
الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه
مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد
انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء لا يصار الى
التعديل لانه غير مفيد وما ثبت فساد الوضع الكرمن النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع
لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب
عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك
ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته
كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا
استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست
بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى

المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة و
العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين
النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده
بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف
بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان
بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث
لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء
المفروضة غير معقول المعنى بل تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث المحل ليكون الغسل
ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة
للاول لانه حاصل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل
ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان
المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس لنا ثم فيها بعد الممانعة التي هي اس المناظرة الا المعارضة يعني
لسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس له ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها
لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا
تحتمل التناقض فكذا الاثر الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد
الوضع لان الاثر الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب
ما عللنا في الخارج من غير السبيلين من قولنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس
فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره

[Margin:]

٢ تحقيق لمعنى التعبد منه

اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة ولكن بعض الاعضاء او في بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية توضيح

٣ يعني ان غير معقول المعنى انما هو ذلك التغيير وانتقاله من الطهارة الى الحدث غير معقول منه

[illegible]

٤ اي يصير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة وبطبعه لان الله سبحانه وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا رهاوي

يمكن ان يقال هذا المنع غير مفيد لان اعتبار الشرع قد يجعل بعض الامور الاعتبارية بمنزلة المحقق وهذا النص بعزيز ثم ان المدعي انما هو كون الماء فاعلا بطبعه فلا يحتاج في استعماله الى النية سواء استعمل لازالة النجاسة الحقيقية او الاعتبارية فتدبر عزمي زاده

بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على سؤر
الهرة لانها طوافات قال عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال
ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب
القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فانه ظهر
بالاثر فقلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف
من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري على
المؤثر يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى
الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله تعالى كما نقول
في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه من قولنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه
اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج
هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا
لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي فوجوب
غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع
صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن
لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء
الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة فانه يجب عليه غسل ذلك
الموضع ولا يتعدى الى غيره وههنا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم
وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج
من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي دفع

يدفع النقض الوارد ويمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد
خروج الوقت يعني انا نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى بعد خروج
الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف
على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين
الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفواً البقاء
الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادراً عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة فكذا ههنا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفواً القيام وقت الصلوة
ولو لم يجعل عفواً في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفاً للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي
هي المقصودة من التعليل في جعله عفواً كالاصل فلا يرد نقضاً واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل اما بان يقول لما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه
زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتهض مسنداً او ليس له ذلك الا انه
الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان باتياً لا هادماً ولكنا نقول هي مقبولة
لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان المعجزة انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة
فكان اعتراضاً صحيحاً فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما
كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلاً اما الاول فلانه ذو حظ من كل
واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضاً وهذه خاصة
المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلاً فلان المعارضة قصدية لان المصنف نفى
المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصداً وفي
المناقضة ضمناً فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم
الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقاً ولهذا يقول السائل في المناظرة
دليلك وان دل على المدعى ولم يبطل دليلك وانه صحيح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر
لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل
وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولاً على العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله

معارضة فيهما مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست

كذلك لانها ضمنية وامّا القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب

القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان قلب العلة حكما والحكم

علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا

وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع

فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم

اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم

ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته

وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة

وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هو الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم

فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لانم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم

الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الاعلال

لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة
ولم يوجد مثلها في الفرع فبطل القياس اصلا

حكما والمخلص منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا اورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد

ان لا يرد هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق

التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان

لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم

بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان

كلا منهما تخلص قربة على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين

الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح

اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر

وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان جعل شاهدا
بعينه للخصم عبارة عن المعلل

وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف البك

اي مثل قول اصحاب الشافعي في الثيب الذمي اذا زنى يرجم لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقلب عليهم ونقول لا نسلم ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم بل انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم ثم اعلم ان القلب لا يصح دعوى ان علة المجيب الآبي ان صح العلة فانها بين صحة علية يكون علة صحيحة والاخرى فاسدة وهذا لان الشيء الواحد محال ان يكون علة للشيء ثم يكون ذلك الشيء علة له فبعد ذلك نقض اعلتنا صحيحة لان رجم الثيب انما وجد وحد جلد البكر بالاجماع وفي الكفر لا لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن

اليك حيث كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك حيث كان شاهدا له فصار وجهه
اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم
والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد
الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في تلك الحادثة فانه يعتبر مناقضا
كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء وقلنا
لما كان صوما فرضا استغنى عن النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اى صوم القضاء انما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في
صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب
السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع
في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين
فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو
صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع
الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه
لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يمنع ببيان التأثير
كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب
العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اى فاسد كقولهم اى قول اصحاب الشافعي
في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده هذه اى النافلة عبادة
لا يمضى في فاسدها اى لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج اذا افسد يجب المضي
فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
اى النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اى في النفل عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله انه لو كان

عدم وجوب المضي في الفاسد علةً لعدم الوجوب بالشروع كان علةً لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء
النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملاً بقضية الاستواء
وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه يصح لوجود القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعدما كان شاهداً عليه شاهداً له في نفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى
المستدل الا انه لما اثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزماً كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل
لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها مناقضاً لمدعاه بطلب المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلباً ولان الاستواء
بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم و
الصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى
اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع بطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع
هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكساً وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول
مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
كالوضوء فيعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علةً
في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يجوز ان يكون راجحاً على ما يطرد لا ينعكس
لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقياً وبالعكس
قوي كون ظن الوصف علةً فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا
عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقةً اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من
اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيهاً بالعكس من حيث انه
رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعاً لفخر الاسلام
والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي
نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا
النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى

اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض
بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجرى على كل علة وهى ان يقول السائل للمعلل ولیلك وان دل على
مدعاك لكن عندى ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعى المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا
على المغسول فنقول سلمنا ان القياس على المغسول يقتضى ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان
مسح الرأس مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين او بزيادة اى تفسير هذا هو القسم
الثانى مثاله قولنا انه ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فى مقابلة قولهم المسح
ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان
الخلاف فى التثليث بعد اكمال الفرض فى محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثانى من نوعى القلب وهى معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاولى لانها تصح بالزيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا
النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر فى بعض
الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال الآتى
قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه
بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا فى اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها
صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب فقال اصحاب الشافعى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب
تغيير الحكم الاول الذى هو حكم لان النزاع فى اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا فى تعيين الولى
فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا
لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفى غير المطلوب فهذا التغيير يقتضى الخلل فى المعارضة
لكنها مستلزمة لنفى الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا
بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا
صح هذه المعارضة او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع
وهو ان يعارضه فى المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه المعلل

عبارة صاحب التحقيق اى كمسح الخف
وهو الاوضح بل الصواب
عزمى زاده

اى معارضة بضد ذلك الحكم بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له
كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن
فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فان تثليث الغسل
انما هو لاكمال الفرض وبعد الاكمال لا يسن غسل
آخر فقوله بعد اكماله تفسير وتقرير لقوله
فلا يسن تثليثه
زبده

هذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل فى الجواب ان المعارضة
فيها معنى القلب فيكون ايراده فى النوعين يشعر بتخيير الناظر فى
ايراده بين ان يورده معارضة او نقضا او يأتى به او يردد فيهما باعتبار ما
اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده فى الاول
باعتبار المناقضة وفى الثانى باعتبار المعارضة لم يبعد وقد
خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة
والمشوبة بالمناقضة كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة بخلاف
من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف
رهاوى

فيه اشارة الى رد الجواب المذكور فى الشرح الاكملى ايضا
وهو ان القلب يشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما
جائز فايراده ههنا بذلك الاعتبار لان اعتبار
الخلوص يمنع عن ذلك ايضا كما لا يخفى
عزمى زاده

انظر التلويح

فيه النزاع

نفياً لما لم يثبته المعلل او اثباتاً لما لم ينفه لكن يجوز تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزماً لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيهما مثاله
قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك
شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لم يملك القرار عليه شرعاً بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه
هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت
التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة
من حيث انه اثبت حكماً وهو استواء البقاء والابتداء اظهرت المفارقة بين البيع والشراء
فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لم
يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجحت
جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل
لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون
في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزماً لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة
في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت
بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير
شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسداً كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني
فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه
لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشاً صحيحاً وللثاني فاسداً والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء
ماؤه كما لو كان لكل واحد من الفراشين فاسداً فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة
احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفا

الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى لان اعتبار الشبهة فلا تعارض
الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس
عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام
الاول ان يأتي بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية و
انها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني
مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى
في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والدخن او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع
مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى
في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة
وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد
لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال
هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا
عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر
على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجيهه
فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثالا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى
بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض

اى كون الفرق على قانون المناظرة وعلى الوجه المسموع

يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه
فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في استراحة
كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من
الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع
يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان
حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه
لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق و
طريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم
الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال او اثبات في المقيس وهو الاعتاق
تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه
لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال
من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة
بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب
وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في
محل واحد محال فاذا لم يتات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه
بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى
الترجيح بل المتاخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكر معنى الرجحان لا الترجيح
واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن
ان يقال انه هو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح
اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا
بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما
اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستقل الى مثله لا يفيد في

يعني عند صاحب هذا التعليل اي الشافعي هو تفريع على قوله تبطل اصلا عزمي زاده

ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين والتعارض الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين تلويح

المراد بالدليل الظني ما يكون مفيدا للظن بالحكم بحيث يحتمل النقيض والقطعي ما يفيد الجزم به بحيث لا يحتمل النقيض فلا يكون التعارض في الاول دون الثاني وجد في هامش التلويح

ذاته حالاً او ام الم يكن فيه يؤيد عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالماً عن المعارضة فيصح
الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفاً القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم
اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح
آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب
الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلاً جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه
آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لم يترجح صاحب الجراحات حتى يكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون
جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما
يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصورة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة
ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً للآية التي توافقها اذ لا وجه
لجواز العمل بالاخذ او لان الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا
اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون
ترجيحاً للحديث الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما
ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب
الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين
اي بسبب الملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح
احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعاً صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم
سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه فطلب الآخران
الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين وعند الشافعي يقضي بالشقص المبيع اثلاثاً لان الشفعة من

[Interlinear glosses: فقط؛ واحدة صح؛ يعني خطأ عرض؛ اي لتتقوى بها؛ خبر؛ بالشفعة صح]

[Margin:] كذا في النسخ وفيه تأمل ولعل الصواب ترك الواو ليقع تعليلا لقوله اذ لا وجه لجواز العمل بالاخذ عزمي زاده

[Margin:] والحاصل ان الشفعة عندنا على عدد الرؤوس وعنده على قدر الانصباء تأمل

[Margin:] لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب ان الجوار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد تلويح

مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار
عند مالك كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي
صار الوصف حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فترجح على القياس
فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط الترجح جانب
الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن
الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة التفضيل
متعذر فربما يظن ان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح
بدون تأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير
باعتبار قوته ولينه وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي
يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف
القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني ان صوم فرض فيجب تعيين
نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون
سائر المواضع بخلاف التعين المراد منه المتعين اطلاقا للاسم المسبب على السبب فقد يتعدى الى
الودائع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين
الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد حتى لو وهبه
او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف التعين المخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر

سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضاً عليهم أجيب بأن رد الوديعة وغيره
ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان أن الفرضية إن سلم أنها مؤثرة في وجوب التعيين ففي
الاطلاق فيكون أثبت الصوم فليست مؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم
وجوب التعيين على الاطلاق فيكون أثبت وألزم للحكم فيكون اعتباره أولى وفيه بحث لأنه
على تقدير أن يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا
المقام لأن المقصود بيان أن علتنا أثبت وألزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم
الفرض لا يحصل هذا المقصود بل بيان أن علتنا وهو التعيين أثبت وألزم من مطلق الفرضية وبكثرة
أصوله يعني أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له
إلا أصل واحد كقولنا في مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة
وهو أولى من قول الشافعي إنه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية أصل
وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا أصول فيرجح وصفنا زعم بعض أصحاب الشافعي أن كثرة الأصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور
هو صحيح لأن الحجة هي الوصف المؤثر لا الأصل لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم
بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهي من جنس الاشتهار
في السنن فإن كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال في نفس الخبر فيصير مشهوراً أو متواتراً والحاصل أن الأقسام الثلثة راجعة إلى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة التأثير إلا أن الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر إلى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر إلى الحكم والترجيح بكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل وبالعدم عند العدم
وهو العكس هذا هو القسم الرابع من أقسام ما يقع به الترجيح يعني أن الوصف إذا كان مطرداً و
منعكساً بحيث إذا وجد الوصف وجد الحكم وإذا عدم عدم الحكم كان راجحاً على الذي اطرد ولم ينعكس
قيل لا يصلح أن يكون هذا مرجحاً لأن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لأنه ليس بشيء
والمختار أنه صالح للترجيح لأن عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص
الحكم وتأكد تعلقه به فيصلح مرجحاً لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم...

والرجحان لا بد له من سبب وجودي رهاوي

ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر اثره عند المعارضة

مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيسن

فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا

لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة

الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع الترجيح به

هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وكذا وليس من اقسام ما يقع به الترجيح

بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان

المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق

منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات

تابعة له في الوجود يعني ان الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم

في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة

قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغير والعين هالكة من وجه

وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل

المسمى لانه بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال

الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها

لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكرت ترجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى

والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى ما ترجح

بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح

الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل

الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان

كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الاصل والفرع فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح

بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله

قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء

اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى في العتق
او الملك وما بالعدم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل
وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل
بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا
منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من
الخاص وقلة الاوصاف فاسدة هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف
الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات
وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا
يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا
في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
تندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع
من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما
ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق
اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه
سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
او عجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف
الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة

ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
قبل هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه
انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة
الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة
المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته
كالزائل عن ملك المولى فكان المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم
البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة
اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال انه عقد
معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق هذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا
للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو من ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء
تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه
الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد
الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال لم يحصل
انقطع لطول المجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلانه لا يصح هذا التعليل ابتداء
كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي
يحيي ويميت ومعارضة اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم
الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه
السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة ومعارضة اللعين بامر باطل وهو اطلاق
احد المسجونين وقتل الآخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك

بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني
فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه فصل جملة ما يثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق
به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب
القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه ولكونه
متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام
فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف
والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه
قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى
يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق
لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و
لهذا ابيح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب
كحد القذف فمنه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف
وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب
كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض
وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة
انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل
في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية
له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة في الزكوة

لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكان
اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة
الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت
تكميلات للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما
انه عقوبة فلانه غرم لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا
شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها
معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى
الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي
كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنى وشرطيته فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان
بسبب رأس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر يجب بسبب
حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء
الداعين لهم بالنصرة كما قال النبي عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة
بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار
الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار
الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة لان الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق اي الذي هو من حقوق الله تعالى
حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود
يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد
ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين

الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد اطاعة لله
تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله تعالى في
ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار
المصاب بالجهاد وكله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه
للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه
الله تعالى في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها
كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم صار الاقرار اصلا مستبدا اي مستقلا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام
مقام مجموع التصديق والاقرار وان علم عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق
الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك
ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي
صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم
رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه ليس حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا
عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء
اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع
بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت
خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت
قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح استدراك
من قوله ثم هذا الخلف مطلق عندنا لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل بقوله فلم

بجده واما فدل على ان الخلفية بين الماء والتراب كالنص على الحيض في قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد و
زفر الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند
العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه اى على الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا
عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ
بل تكون مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف
فتكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته اراد
انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص
وشرطه اى شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اى
فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن
موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا فى يمين الغموس فانها لما لم تنعقد
موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء
فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثانى من
التقسيم المذكور فى اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو فى اللغة ما يتوصل به الى المقصود
وفى الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم صرح بهذا
القيد ليخرج العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معانى العلل اى لا يكون له تأثير
فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى
فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اى وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اى لا تكون مستفادة منه كدلالة السارق بعنى اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله
ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو

وما ثبت به او دلالته ... [illegible] ... على الاول الحصر فى الاول ثم الا دلالة
لا يثبت الا بد ... [illegible] ... الاصل ليصير السبب منعقدا
ان كان الاصل ... [illegible] ... الخلف عن الاصل
فان كان الاصل ... [illegible] ... التيمم ... [illegible] ... الكفارة ... [illegible]

ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته
الى السبب قال فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي ومع دلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال
ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا ازجارهم عن ذلك
بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ومع دلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد
عنه فتكون الدلالة مزيلة للامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني
اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار
الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى
السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة
في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير
صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف
مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على سير
لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة لا على الاطلاق ومع القصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى
قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشئ كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين
المعلق به وهو قوله انت طالق تسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت
للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء
في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل
الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط

يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه
وهذا عندنا وللشافعي رح جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي
التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل
واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في
الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة
العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله
وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها
ثنتين فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق
عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب
وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية
بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى احتمال صيرورته سببا في الزمان
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين محلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق
حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين
واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء
بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال كقيام المغصوب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم
يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله
يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني لحقيقة السبب لا يستغني عن المحل او شبهة
الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت

لشبهة الثبوت لكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال
صح

لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث فقد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت
ويبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط
والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة
ثلثا هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر رحمه الله ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة
تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون الملك المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق
ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة
للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم لحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك
فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو
في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط السابق عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال
يقتضي المحلية معنى التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال في ثبوت وقوع
الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة الملك يقتضي بطلانه فصار امتعارضين فتساقطا
فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه
متأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من
ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم صح الاداء منه

حتى صح

وهو من اقسام العلل على ما يجيء من اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا
في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان
يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم
العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة ويسمى الامر المثبت للحكم في الشرع به لتكرر الحكم

بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته
احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل
المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة
احدها ان يكون العلة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب
اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون
علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق
فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها مؤثرة فيه اذ هو مشروع لاجله
وعلة حكما لانه لا يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب
المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط
ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة
يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في الاسرار وتقرير اه يقول انهم فسروا العلة اسما
بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون
علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي
الملك الثابت الى ان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف
الى وقت فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى ان ما اضيف اليه
ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه
الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان الى

الى الفقير والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول
وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة
وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يشبه الرابع علة
في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها انها تشبه بالاسباب تفسير له كشراء
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول اسما
فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكام
وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة
اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف
الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله
بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا او لكنه
يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي
حنيفة علة للحكم الثابت بالشهادة وشبهه بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم
بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده
ولا يضمنون عندهما لانهما اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك
دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين تبعا لفخر الاسلام فانه اورده
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عائد الى

الشهود
كما اذا رجع [illegible] عن التزكية [illegible] بالشهادة اذ القاضي
[illegible] الى التزكية [illegible]
عند [illegible] العلة بخلاف شهود الاحصان
[illegible] محصن

وعلة العلة كالعلة في اضافة الحكم اليها
وضمن المزكي بالرجوع هذا عند ابي حنيفة خلافا لهما
لان التزكية جعلت الشهادة شهادة لا شاهد
الاحصان اي اذا شهدوا على الزنا وشهد الشهود
على احصان الزاني فرجم ثم رجع شهود الاحصان
لم يضمنوا لان الاحصان شرط محض لا يضاف
الحكم اليه بخلاف التزكية وهما قاسا
المزكي على شاهد الاحصان
صدر الشريعة

العلة اسماً ومعنى لا حكماً كالمرض واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كالتزكية وما يشبهها
في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجود كل واحد منهما
منهما بدونه جعله قسماً آخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا
سبباً حقيقياً ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان
كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سبباً محضاً لانه
ليس طريقاً موضوعاً لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير
لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سبباً
محضاً بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضاً لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا
جعلنا الجنس او القدر محرماً للنسيئة فان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
واذا كان فيه شبهة الفضل تثبت به شبهة العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكماً لا اسماً كآخر وصفي العلة
فان الوصف الذي يوجد آخراً علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكماً لان الحكم يوجد عنده لا
اسماً لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما
اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما
لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان
وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقاً ولو وجد
الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافاً لزفر فعنده لا تطلق في الصورة
الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسماً وحكماً لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم
للترخص والحدث فان السفر علة للترخص اسماً لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر
الافطار والقصر وحكماً لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس
السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى
الحدث فانه علة للحدث اسماً لان الحدث يضاف اليه وحكماً لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى
لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذراً وكان النوم

النوم المخصوص سببا ظاهر الخروج النجس اقيم مقامه و دار الحكم عليه معه اعلم ان هذه
الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم
على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد
اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما واسما ولكن المصنف لشبهة
بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة
العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف
وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر
فقصر الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان
العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كالحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في
جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب
مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا
كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية
موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا انفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة
ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على
العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ و
لا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو
والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة
اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة
طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق
بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق
بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك
وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان
الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال
رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيهما مقامه دفعا
لضرورة احتياج الناس الى معرفته لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه
ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت
مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون
اقامة السبب مقام المسبب او الدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في
تحريم الدواعي الى الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او
لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى
الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة
اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج
والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص
وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي من دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد
ان يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف
عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلة يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه كحفر
البئر في الطريق فانه شرط للتلف بما يقع بالسقوط وذلك لان علته السقوط وعلة السقوط الثقل
والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن
الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر ازالة
للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي سيلانه ولكن
الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط
فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران

وانما قلنا ان المشقة امر باطن لان الشخص قد يكون في غاية الضعف فيكون له زحمة في السير على الفرس او على المحفة وقد يكون في غاية القوة فلا يكون له زحمة اصلا من السفر وان كان ماشيا حافيا
شرح منتخب

اي حاصلة بحسب تفاوت احوال الاشخاص من الضعف والقوة

١

امرانِ جبليان مخلوقان فانه عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف
الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار
لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل
الفعل الطبيعي في التفسير شرح
فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين شروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا
ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه
وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على
العلة كان شبيها بالسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لان
الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العقد وهي الايجاب
والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية
ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده
لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق
فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الآبق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد
فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الآبق الذي هو
العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلية لان السبب الذي فيه
معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق
غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته الى الشرط من كل وجه فكان التلف
مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح
باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن

وانما قيدنا بالصورة لما ان العلة حقيقة لا تنعقد الا عند وجود الشرط فلا يجوز متأخرا الا انه قد يكون متأخرا عن صورة العلة كما في التعليق بالشرط شرح مسعود

محضا صح

لان الطير ان عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدم
وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه
سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق
بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد
اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف
اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في المثال
المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق
عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود
الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج
الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء
فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من
تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط
هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته
اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اي العادة الغالبة ان الانسان
يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز وان لم يعلم فيه خير قلنا هذا الكلام
يؤدي الى العبث وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما
تصير مندوبة اذا علم فيه خير او بحروف الشرط او دلالته اي ودلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط
كالصيغة كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة
لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح
دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في
المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق
لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف وهي

ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف اخر لان الاشارة ابلغ في التعريف
فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرأته وبعض الشرط يعني صح بجمع الوجهين اي
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع
الطلاق في الصورتين عند التزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي
في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود
الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهي عبارة عن اجتماع سبعة اشياء
العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة
الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها
كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة
شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ
فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا
ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث
بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا
لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه
عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان
موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو اختيار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين ومع اكثر المتأخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة
وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون
النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا
رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع
شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان
علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة

ان الاحصان لو وجد بعد الزنا الرجم
٢٢
٢

الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت
التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان
علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود
الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة
فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود
الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق
شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت المعلق اتصاله
بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا
ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم
لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوت فكم من صغير يستخرج بعقله
ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بمعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل
علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق
العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة
بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل
القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت ارادوا
به ما لا يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا

ولا جهة وتمثل ان يكون الكفر والمعاصي واخلاف الحث ارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل
وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققهما من غير استحالة غاية ما ان يكون وجه
حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين
وكان هذا القول الحجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف
اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه
الدعوة اصلا ونشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان
بمجرد العقل واما في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل
السنة قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عم رفع القلم عن
ثلث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل
موجبا وهولاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر
الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله ونحن نقول اي الذي لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق ومات من ساعته فاذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل
في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان
الاستحقاق بالحجة فلا يكون معذورا او انه لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان
مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل
ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل
ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه
الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان
قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل

قبل الوحي فانه قال اني اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل ... صح

اي اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف
كشف الاسرار

اي استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا كما كانت بعض يعذب في الان ولا خلاف ... المعتزلة وهذا هو الفرق
رهاوي

من اهل الحرب فلا يعذب ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع متمسكين

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب

انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي الايمان لان

وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والجواب عنهم ان المراد

من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته

لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد

وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد

بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد الست بربكم العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق

والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي

ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها

من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال

لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية و

النسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة

الاقارب فاذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير

مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق

الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر

فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات

والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات لانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب

عوضا عن الاحتباس فلما حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار

ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول الكفاية اليه وذلك بالمال يكون

واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان

الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا

يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس جزاء على

واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه نفس وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح تلويح

ثم نقول ما كان من حقوق العباد غرما او عوضا فيجب على الصبي لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الاداء بولية لان المقصود في حقوق العباد هو المال واداؤه يحصل بالولي بخلاف حقوق الله تعالى كوجوب الايمان في حق الصبي الذي لا يعقل حيث لا يثبت وكذا الصلوة والزكوة لان المقصود وهو الفعل تعظيما لله تعالى ابتلاء منه للعباد ولا يحصل الا باختيار صحيح والابتلاء لا يصح بالولي لانه ليس بنائب عن الصبي لانه لا اختيار لابن اليوم وكذا الاختيار صحيحا للصبي الذي لم يعتد حاله بالبلوغ وانما يجب نفقة الزوجات والاقارب على الصبي لان في الاول معنى العوض وفي الثاني معنى مؤنة اليسار وكلاهما يحصل بالمال تبيين

على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اى بحكم وجوب

الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس

بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداءه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات

الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور

ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اى

النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة

من العقل القاصر والبدن الناقص لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي

بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما

ثم ان الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله

تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغهما يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين

قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني عليها اى على

الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة

الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء

وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك

كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به العقل في الاغلب مقام

اعتدال العقل تيسيرا لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى

يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة

في هذا الباب اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف

الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن

هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا

رضي الله تعالى عنه افتخر بذلك فقال سبقتكم على الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما

حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي

على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي

اى حكم الوجوب بالنسبة الى الصبي وذلك كالعشر والخراج فان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الاصل والقصد فهما من مؤن الارض كما مر فالمقصود الاصلي منهما المال واداء الولي فيه كاداءه فيكون من اهل وجوبه وهذا معنى صحة القول بحكمه والمراد بالحكم ههنا وجوب الاداء كرماني

ولا قلم الا للحساب ولا حساب الا بعد الخطاب لان الحساب لا يكون على الوجوب في الذمة بل على ترك طلب الاداء بالخطاب تقويم

ورفع القلم كناية عن عدم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان لزوم الاداء لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ كرماني

فالجواب ان الاسلام انما مضاف الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة توضيح

ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي
لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه
ضرر واما في احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام
في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد
بصحة ردته في احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه
المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ
بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة
لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته في حق الدنيا
لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر
ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة كذلك وما هو بين الامرين
اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون
مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع
فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض
لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما تصح مباشرته اي مباشرة الصبي اياه هو القسم الرابع
وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض
والوصية تبطل اصلا لان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في
اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى
اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت امرأته مجبوبا

وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحة الردة في احكام الدنيا وهو
القياس واما احكام الآخرة وهي صحته كما ذكر في اصول شمس
الائمة وعدم صحته على ما في الاسرار والاول هو الصحيح لان
دخول الجنة مع الشرك محال [illegible]
ووجه القياس ان الارتداد ضرر محض فلا
يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته
كرماني

مجبوبًا فی حاضنته فرّق بینهما کان ذلک طلاقًا عند بعض المشایخ فعرفنا ان الحکم ثابت فی
حقه عند الحاجة وفی الدائر بینهما ای بین النفع والضرر هذا اشارة الی حکم القسم السادس من غیر
حقوق الله کالبیع فانه اذا کان رابحًا کان نفعًا وان کان خاسرًا کان ضررًا ونحوه کالاجارة والنکاح
یملکه برأی الولی لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأی الولی برأیه باعتبار ان قصور
رأیه لما اندفع برأی الولی التحق هو بالبالغ حتی ینفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب کما ینفذ
من البالغ عند ابی حنیفة وعندهما نفوذ تصرفاته بانضمام رأی الولی لا باعتبار انه صار کالبالغ
فکما انه لا ینفذ التصرف من الولی بالغبن الفاحش لا ینفذ بمباشرة الصبی بعد اذن الولی له ولو
باشر البیع بغبن فاحش مع ولیه فعن ابی حنیفة روایتان فی روایة لا یجوز لانه یشبه تصرفه تصرف
الوکلاء من حیث انه یتوقف علی رأی الولی فیثبت شبهة النیابة فی تصرفه فاعتبرت تلک
الشبهة فی موضع التهمة وهو التصرف مع الولی لاحتمال ان الولی انما اذن له فی البیع لیحصل
مقصوده لا للنظر للصبی وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبی وفی روایة یجوز لما قلنا انه کالبالغ
بالاذن وقال الشافعی کل منفعة یمکن تحصیلها له بمباشرة ولیه لا تعتبر عبارته ای عبارة
الصبی فیه کالاسلام والبیع فانه مُوَلًّی علیه [illegible] فیهما لانه یصیر مسلمًا باسلام احد ابویه و
کذا ینفذ علیه بیع الولی ماله فلا یکون له ولایة فیهما فلا یصح اسلامه وبیعه وما لا یمکن تحصیله بمباشرة
ولیه تعتبر عبارته فیه کالوصیة فان وصیته باعمال البر عنده صحیحة لانها نفع محض یحصل بها الثواب
الآخر بعد ان استغنی بنفسه عن المال لانها تکون بعد الموت ولا حاجة له الی المال وعندنا
وصیته باطلة سواء کانت ببر او غیره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لکونها
ازالة الملک بطریق التبرع مضافة الی ما بعد الموت وهو لا یقدر علی ذلک واختیار احد
الابوین صورته اذا وقعت الفرقة بین الابوین من بینهما ولد ومضی الحضانة للام الی سبع سنین
او ثمان سنین ثم یخیر الولد بینهما عنده فایهما اختار یکون عنده ومنفعة هذا الاختیار لا تحصل
بمباشرة الولی فتعتبر عبارته فیه لما روی ان النبی ع م خیر غلامًا بین الابوین وفی الجواب عنه انه ع م
دعی لذلک الغلام فببرکة دعائه ع م اختار ما هو انفع له ولم یوجد مثله فی حق غیره کذا فی المبسوط
والامور المعترضة علی الاهلیة نوعان سماوی وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختیار

العبد فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب
لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول
احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق
آخر ان المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبي يؤخر العرض الى ان
يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا
اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تاخير
العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمراة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه
اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن
البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا
يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده تعالى دائما حتى
اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي
تترتب على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة و
استحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا
لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض انما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه
اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل
مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل
اشار الى حكمه على وجه كلي يعني ان الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه
العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل
العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي مع

من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم
عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل
مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاحتياط فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد
على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث
بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة
جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي
اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك
واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه
يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط ضمان المتلفات ووجوب
الدية والارث ونفقة الاقارب كلا لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها
من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء
واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان
في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند
ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف
على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما
خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضية فيمكن الحاقه بالعدم

عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن
باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم تصير الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات
عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه
من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير
الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد وحصل
بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت
مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء
من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان
مفيقا في اول الليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو
الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزم القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد
في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة
الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف
من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع
تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة
القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب
المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما
استهلكه من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه

المعتوه ينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون
المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب
عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل
العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف
على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج وقيل هو معنى
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه
على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز
بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق
الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب ويلزمه القضاء لكن
النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب
فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور
الطبع منه ويتغير حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة
الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه
ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة
هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير

اي التعريف ص

وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل
يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع
والعطش
كشف

واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم
والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كما يعلمانها قبل النوم
والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه
الانسان قبله مع كونه ذاكرا الامور كثيرة
لكنه بآفة
كشف

فان قلت ما الفرق بين ما اذا كان النسيان كثير الوقوع وبين ما
اذا لم يكن كذلك وفيه قلتم عذر في الاول دون الثاني
مع ان علة الاول وهو كونه من قبل من له الحق
موجودة في الثاني قلت لزوم الحرج
وعدمه فافهم
تبيين

عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلاً لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت
عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي
قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم تصح
قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم
النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفي
الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم
انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل
بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته
بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث
في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا
قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون
فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد
على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون
وعند الشافعي من اغمي عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي رض انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار
ابن ياسر رض اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رض اغمي عليه اكثر من يوم وليلة ولم
يقض فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان
مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب
حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن
عبادة الله تعالى ولم يتاملوا في آياته الدالة على وحدانيته تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اول وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق

في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير
ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له مأخوذ من عرضة القصاب
وهي خرقته التي يمسح وسوسة يده بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي
لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية
والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك
فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك
لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا
الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق
شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق
ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يثبت في الكل او تجزى
العتق ان ثبت في البعض دون البعض الآخر وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك متجز بالقول
لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون
الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط
للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المالية والعبد من حيث
انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا
ان يكون فعل المزيل منافيا للرق فيبقى العبد عنده في حال قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا
للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل
مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز

فلا يكون مدركا للكرم بخلاف

ان يجوز ما هو مالي كالمال واما ما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت

فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية

المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي اخذ

السرية وهي الامة التي بوأها واعدها للوطئ وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان

الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار (اي المكاتب)

احق بمكاسبه بحريته يدا فيتوهم بذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما

اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى

لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه

لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر

القرب من الصوم والصلوة لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلاة الفرض ليست

للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض

لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولا بنافي في الجهة غير

المال (اي الجهة) كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى

وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين

فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح

يستلزم المهر وفي ايجابه بدون رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد

مال آخر يتعلق به ومالية حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح

الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا

للنكاح لما ملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي

هو سبب للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك

المولى اتلافه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي

الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات

الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على

على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبئ عن العز والشرف والرق منبئ عن الذل
والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن
سائر الحيوانات فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة
لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء
الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امراتين وانه
اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة
بالايمان بالله تعالى والمقومة بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى اسلم كافر في دار الحرب
يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه
اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب
القرار في هذه الدار باء اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا
لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار
الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني ان الرق يوجب تنقيص قيمة العبد فيما اذا قتل
عبد خطاء او وصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر
العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية
ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان
ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا
ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات
الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في
كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس وانا نقول ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا
كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت

المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وصح امان المأذون وهذا اشارة
الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون
في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة
على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه
قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال
اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح امانه لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن حق نفسه
وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون
فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي لا تخف وكذا عهد الله او تعال فاسمع الكلام
ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق
نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة
المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه
كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروق مجازا والقائمة
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي
المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما
ان صدقه المولى يقطع ويرد المال وان كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره
لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد و
يضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح
الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى
لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد
والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح

صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب
الموت بترادف الآلام واته اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت
العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم
يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء في المال
لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير
المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر
ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا
اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا
اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام
وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف
الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل
فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح
في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض
عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان
سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة
والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا
فيه ولا يثبت الحجر فوجب تصحيح كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال اوليس
فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل
الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا
من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم
المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع
الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق

من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكونه
صح

المرتهن مع اليد اي مع ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض في الحال وايقافا على حق الغريم او الوارث موجود
في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ
اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق
المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة
الاعتاق تبتني على صحة ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض و
النفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت
الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم
يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وهو قوله عم تدع الحايض الصوم
والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء اذا
استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد
الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت
فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اي عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل
هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال
الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ
وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة
اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع عليه

بخلاف الصلوة فان
وقوعهما في وقت الصلوة
من اللوازم صح

على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح
لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية
عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله وما
شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين
من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر
والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق الآجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود
صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي بقاء ذلك
العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر المشروع
عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما
يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله
ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا تحمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت بحيث
لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت
المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد
المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل
المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور
المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت
الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحيوته
وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال
ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا
للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب في الحال وقيل لا تصح الكفالة عن

الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما
يطالب في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن مفلس قلنا حصل الترجيح هنا قسم آخر وهو
ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها
سقط بالموت وكفى ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان
الزكوة وسائر القربات قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله
ما يقضى به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما يقضى به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم دينه اي قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه
اشد لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه
اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له بقوله عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا
اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب او سبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال
ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب
عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولانه يتأذى في القبر بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه
فانه يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل
المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء المالك
ولا يقدر على قضاء حوائجه المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها
وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضي لو مت لغسلتك جزاء

جواب معنى غسلناك قمت بباب غسلناك وما لا يصلح اى لحاجة الميت كالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو الضغن وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء
بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اى
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب
انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
فى حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا
يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس
كذلك ولو عفى احدهم بطل قلت القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح
للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف فى خالص
حقه وقال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم
كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا تكلف
الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين
اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب ويعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى
اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم
بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى
تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان

الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء
حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صلح لدفع الميت
فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط
النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية يعني لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده
ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية
تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية يكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
القصاص كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوجة من
الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك
بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة رض وله حكم
الاحياء في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب باعتبار الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم
الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي
اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما
ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا
عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما
جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على
وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان
الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب
الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر

حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب
القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا
انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على
الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل
والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤاخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل
الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا
قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى
جواز بيعها لحديث جابر رض كنا نبيع امهات اولادنا على عهد رسول الله عم وهذا مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل
جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة للمدعي واليمين
على من انكر والثالث الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون
مخالفا للكتاب او السنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه شبهة اشتباه على وفق مقصود
الجهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثالث من الجهل يصلح عذرا وشبهة دارئة
للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير
الاكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد
لانه عند الاوزاعي الحجامة تفسد الصوم فلا يلزمه الكفارة بعده للشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه
ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان
انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فاكل بعده عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان

مخطئا ولكن يُنَ فى هٰذا امثال الموضع الشبهة اى كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها
تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة فينتفع احدهما بمال
الآخر فصار شبهة فى سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت
انها تحل لى لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل فى دار
الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اى جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة
ولم يبلغ الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف
الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه
متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اى
بجهل من اسلم فى دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفى فى حقه لانه ربما يقع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق فان المولى قد يستبد
به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعنى اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها خيارا
شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ بمعرفة احكام الشرع وجهل البكر
بانكاح الولى يعنى اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذر الخفاء الدليل اذ الولى قد يستبد بالانكاح وان علما
النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اى يلحق جهلهما بجهل
من اسلم فى دار الحرب يعنى اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى او ضده يعنى جهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان فى التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اى الثانى من العوارض المكتسبة
السكر وهو ان كان من مباح يعنى حصل السكر من شرب شىء مباح كشرب الدواء مثل
البنج والافيون للتداوى وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اى كشرب

كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضيخان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في
العقل فاكله فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور
اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل
عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر
فهو المطلوب وهو انه لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا
الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان
اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران
بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة مبنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما
يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او الزنا لا يحد لان الرجوع
عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه
لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه
لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح
ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك
المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو
ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا
لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول او لا ما صلح له وان

كان معطوفاً على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت التعريف صادق على
اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضاً مع انه
ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلا عن المقصود وهذا هو
المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة
وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اي مباشرة
ما هزل به واختيار المباشرة لان لفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير
قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث
ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما
فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل
ان يكون صريحاً مشروطاً باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت
بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلاً ان
يعتقد الناس فيه بيعاً وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان
يلجئك الى ان تأتي امراً باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن
اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل
في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافياً
لما صح النكاح معه وقال عم ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا
على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما
عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع اي
يكون غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبداً فاعتقه المشتري بعد
قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود
فيها كالبيع بشرط الخيار ابداً يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابداً وهو يمنع
ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما

لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والإعراض عنها او اختلفا في البناء و
الاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير
ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل
فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان
الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فترجح ما قالا الاسبق الهزل قلنا لا لانه عبث
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان
ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل اذ هو القسم الثاني من المواضعة صورته
ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا
القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا في صورة
المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل و
التسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا
بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده
اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا
يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كالجمع
بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد واما ان غرضهما
من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في
النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا
على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية
البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين

المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا
بالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في
اصل العقد في الفصل الثاني لا الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الف
فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين مع اشتراط قبول الالف الآخر شرط
لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا
يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث
لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو
العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتعذر المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل
بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا
من الدنانير وان كان اى الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص
والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث
وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأة
او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اى
فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى اصل النكاح بان
يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او
الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان يزوجها بالفين
علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين
على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء
اى على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين
يكون على سبيل الهزل فلا يثبت لما مر ان الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه

هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة واعتبر
الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا اتفاقا فان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل بالالفين في
رواية ابي يوسف المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح
تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على الهزل لانه
ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل لان الثمن مقصود فيه ولهذا العقد
البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس
النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير
والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر اما فيما اللذين اتفقا على البناء يجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا
لم يذكر في العقد فلا يجب بدون التسمية فيجب كالمواضعة الاعراض واما في الصورتين الاخريين ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى
ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيهما اي فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان هزلا عند الناس ويكون ذلك هزلا
واستشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى
لو شرط في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين
من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف

يعني

بخلاف البيوع

وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث
يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
صح

الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف
على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في
الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء
المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان
تقدير الخيار في الثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجعل العمل فيما وراءه بالقياس
والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا
اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق و
وجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان
الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة
لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز ولا اختلاف
غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده
فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان
اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لان المال تابع للخلع
وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا
ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال
فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح
حتى لو هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول
بان المال ههنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق
والطلاق هو المقصود والمال فيه بمنزلة الشرط لو وجه فيكون تبعا وعن الثاني بان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه

لكنه في حق الثبوت اصلا لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها ولم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة
قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال
كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى
في اتفاق اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا
اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء على الطريق الاولى
واما عنده فلترجيح جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول لمن يدعي
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا
على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان
الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة
الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما
اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى من الشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان
تواضعا بان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالاقرار
يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير
حقا والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
فاجاب بان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل
يعني لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه
يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة
عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل

وعرفه المصنف بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
الشرع وان كان اصله مشروعا كالزيادة معطوف على محذوف تقديره ان كان غير
مشروع باصله كالملاهي فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان
سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا
وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام
كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه
عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء
ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى لا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله
لكم قياما اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم
يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال
اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونه عادة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع
عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع
اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه
لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل
كالبيع والاجارات عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده و
كذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه
نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين
ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل

والاحكام

ثلثة ايام ولياليها صح المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير ترك لشهرته وانه صح

لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر
سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه فانه
متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات
الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في
اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة
باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى
الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما
وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه
الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض
ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر
لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة
بواسطة صوم فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية
الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا
تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لم يسقط عنه
الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لان المرض — لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار صح
امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس
الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه عم يترخص رخص المسافرين حين
يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا تثبت قبل تمام العلة لكنه ترك — الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام صح لان العلة يتم به والحكم لا يثبت الا بسير ثلثة ايام
بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة
لم يثبت للمسافر حق الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطأ اي السادس
من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف
ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ولعدم القصد فهو خطأ

المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثماً ويستحق اجراً واحداً او يصير
شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها
امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثماً اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحاً من بعيد فظنه
صيداً فرمى اليه وقتله وكان انساناً لا يكون آثماً اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم
يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطأ بان رأى شبحاً من بعيد فظنه صيداً فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووقع طلاقه
اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق
عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياساً على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم
عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من رفع الخطأ عن امتي الخطأ
والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد
بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال صدور الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه
كبيع المكره يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان
الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو
آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد
وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد الاختيار
وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو
الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه
بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته
وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون
المكره مخاطباً وكونه اهلاً للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه عند كونه مكرهاً لانه اي المكره
عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو

ووجبت به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق
العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل منه

ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع
عنه القى نفسه الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس
المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح
له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب
بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض
او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر
على الامتناع عنه فهى الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما فى الصبر فهى
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان الافطار عند الاكراه
فرضا وان كان مقيما كان رخصا فيه ولم يوجد فى الاكراه ما يبتدى الى الاقدام عليه والامتناع
عنه عند الاكراه فى الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شئ منهما ثواب ولا عقاب
اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأى المكره ان الحامل يوقع ما يوعد
به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع
لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافى الاختيار اى الاكراه اختيار المكره يعنى
لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون
باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اى اختيار المكره
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه
ان امكن اى امكن نسبة الفعل الى المكره كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال فان المكره يصلح
ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اى ان لم يمكن كالاكراه
على الوطى والاكل بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مواخذا بفعله وفى
الاقوال ح اتفريع على الاصل المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره
ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اى حكم الفعل على المكره فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل

العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار و
الايلاء والفئ والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد و
الاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف فلا تبطل بالكره صح
على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة كالذى لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا
يعنى ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لان المفسد
زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على
عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت
اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر منه سنا هذا ابنى يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه
متيقن فكان ينبغى ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه
باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا فى شئ لانه اكره
على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما
كالاقوال فما يصلح فيه آلة لغيره يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل
والوطئ فان الانسان فى الاكل والوطئ لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكلف الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد
صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما فى نسبته الى
المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما فى
الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان
منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفى
المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شئ لان منفعة
الاكل رجعت اليه وان كان شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو
اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعانا لانه اكل طعام

طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا
وبما قبض المكرهُ الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال
له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن
الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا لطعام المكره الا ان
المكره متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان
عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف
النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجبت
الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة
وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها
عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت
منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق
من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى الهلاك قيد الزنا بالمرأة اراد به زنى الرجل بالمرأة لان
زنا المرأة يحتمل لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل
الذي هو المانع عن الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم
والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو
والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف
سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة
قتل المكره عليه لتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل
السقوط اصلا يعني يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة و
لحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار فان الله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس

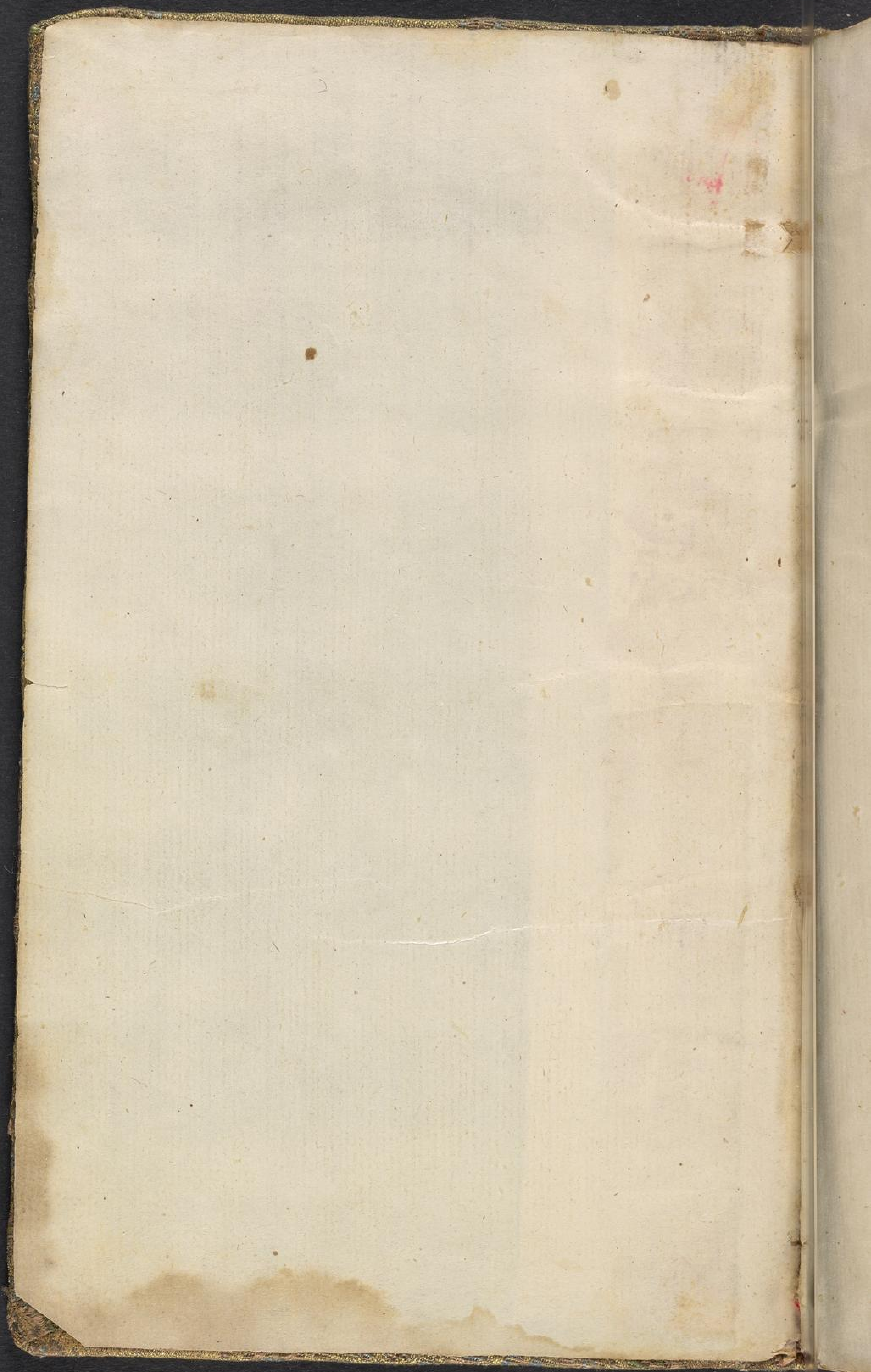
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره صح

وتغيبه على مال صح

دون المكره

لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء
كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط فى الجملة لانها تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتمال الرخصة ايضا كتناول
مال الغير فانه حرام قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملاً
جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس
فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر فى هذين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين
الله تعالى ولاقامة حق الشرع والله
سبحانه وتعالى
تم

وجد القلم فراغا عن انزلاق قدمه فى صفحات كواغد الشام ووكفان دموعه
على وجنات وجوه المرام وجريان دم مرقمه فى اكثر الايام وجولانه فى فيافى مجلة الارقام
اذ لكل مبدا غاية وختام ولكل رضيع فطام على يد العبد الضعيف كثير
الذنوب والآثام فحمدت الله على ان يوفقنى للاتمام وسهل لى
طريق الاختتام وانا المذنب الراجى رحمة ربه تعالى العزيز
والسعيد مصطفى المعروف بجعولاق زاده
حفظه ربه عن الاكدار والآلام
واسكن والديه واستاذيه
الكرام فى جنة
دار السلام







Al-Mahshar. Manuscript in Arabic written in a fine ta'liq hand within gold ruled, silk paper, with illuminated frontispiece. Gold brocade binding

Persian XVl Century

From the Royal Library.

559